عن الناصرية والإسلام

المحرر: عبد الحليم قنديل





عن الناصرية والإسلام

أحمد بن بله	على مبروك
د. أحمد صدقى الدجانى	عمرو ناصف
د. أحمد عبد الحليم عطية	عبد الرقيب منصور
الدمرداش العقالى	عبد المغنى سعيد
چورج المصرى	د. عبد الوهاب المسيرى
د. حسن حنفى	فؤاد السعيد
د. حقى بريوتى	د. قاسم عبده قاسم
د. رفعت سيد أحمد	مجدى أحمد حسين
د. رفعت لقوشة	مجدى رياض
سيد الطحان	د. محمد خلف الله
د. سعيد مراد	د. محمد شومان
ضياء رشوان	د. محمد عمارة
طارق البشرى	محمد أبو الفتوح
عادل عيد	د. نادية سالم
عزازى على عزازى	د. يونان لبيب رزق

تحرير : عبد الحليم قنديل

---

* ترتيب المساهمات يخضع لاعتبارات فنية لاعلاقة لها بمكانة الكتاب الذين نحترمهم جميعا .
* الآراء المنشورة تعبر عن أصحابها ، ولاتلزم- بالضرورة - مجموع المشاركين .

* صدرت الطبعة الأولى من الكتاب عن مركز إعلام الوطن العربى (صاعد) .

تصميم الغلاف : اهداء من الفنان / أحمد محمود

الناشر : عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية

- ٦ شارع يوسف فهمى - اسباتس - الهرم - ج.م.ع - تليفون : ٣٨٥١٢٧٦

- ٥ شارع ترعة المريوطية - الهرم - ج.م.ع - تليفون ٣٨٧١٦٩٣

Publisher:ÉIN FOR HUMAN AND SOCIAL STUDIES

6, Yousef Fahmy St., Spates - Elharam - A.R.E. Tel : 3851276

5, Maryoutia St., Elharam - A.R.E. Tel : 3871693



دراســـات



الناصرية والإسلام
إعادة نظر

عبد الحليم قنديل

(١) هذه العروة الوثقى

١/١ - ماذا نعنى بالناصريه ؟

الناصرية ليست زمنا مضى وانقضى ، وليست مجموعة سياسات وإنجازات ، وليست مجرد بطولة في التاريخ ، أو تجربة عداء حازم للاستعمار ، أو سعيا إلى الوحدة العربية .

إنها كل ذلك ، وغيره ، إن أردنا وصف ماجرى ، لكنها تنطوى على "قيم" باقية وممتدة تتجاوز الوقائع ، وتكشف فيها المعنى والمغزى .

وربما كان وجود حركة ناصرية ، حركة ثورية تنمو وتتسع رغم ما وضع ويوضع فى طريقها من عقبات ما يؤكد وجود الناصرية كفكرة ومنظومة قيم ، فلا ناصريون بغير ناصرية ، والناصريون - بلغة المناطقة - هم "ما صدق" يستحيل وجوده فى غياب "مفهوم" هو الفكرة الناصرية ، غير أن وصف الفكرة الناصرية بمعنى النظرية أو الأيديولوجيا الثورية مسألة محفوفة بالمخاطر ، خاصة إذا تحولت النظرية أو الأيديولوجيا إلى نوع من المذهبية الضيقة تحتكر الحقيقة لنفسها ، أو تصورت فى نصوصها قدسية تعلو على حركة الواقع ، أو جعلت من بنائها نسقا مغلقا أو تجريدا نهائيا لقوانين التطور التاريخى والإجتماعى .

إذن ماهى الناصرية ؟ إنها أيديولوجيا ونظرية ثورية ، شرط ألا تفهم على أنها نسق مغلق أو رؤية متحفية متكلسة ، وشرط ألا تفقد صلاتها الحميمة مع الواقع من حولها ، يقول عبد الناصر : "لقد كانت أعظم الملامح فى تجربتنا الفكرية والروحية أننا لم ننهمك فى النظريات بحثا عن حياتنا ، وإنما انهمكنا فى حياتنا ذاتها بحثا عن النظريات"(١)

لا أعنى ، أن نظرية الناصرية أو أيديولوجيتها لاترقى إلى مستوى "الإيمان" أو "اليقين المتألق" أو طاقة الحفز الملهمة فى صناعة وقيادة التاريخ ، أو أنها تتخلف عن وظائفها الحيوية فى التفسير والتغيير ، أو أنها تقف على الدوام وراء حركة التاريخ والمجتمع ، أو تقنع بالتجربة والخطأ ، فالنظرية أو الأيديولوجيا الإيجابية المنفتحة تتضمن محددات تسبق الممارسة فى الواقع ثم تغتنى بدروسها ، والنظرية أو الأيديولوجيا هى إطار فكرى مرتبط نشأة ووظيفة

بمصلحة جماعة معينة ، تصوغ أهدافها ومثلها العليا فى نطاق زمانى ومكانى بعينه ، وتقوم بدورها فى تجديد وتنظيم فاعلية الجماعة البشرية المدركة لظروفها فى الحاضر وغايتها فى المستقبل .

والناصرية هى خلاصة الإنجاز الفكرى والتطبيقى لثورة يوليو تحت قيادة جمال عبد الناصر. الناصرية هى التجريد الواعى لقيم كشفت صحتها الممارسة التاريخية ، وصاغت مضامينها النظامية . الناصرية رؤية مبلورة "للمجتمع العربى المستهدف الذى يناضل الناصريون من أجل تحقيقه فى المستقبل"[٢] والناصرية منظومة من الأفكار المتسقة والمتكاملة فيما بينها ، والقابلة للنمو بدالة الواقع الحى ومتغيراته ، والناصرية - كأيديولوجيا ونظرية - تستند إلى إطار أوسع من الفهم المنهاجى : يؤمن بهدى رسالات السماء ورؤيتها للكون والوجود ، ويؤمن بحتمية السنن الناظمة لحركة الكون والمجتمع ، ويؤمن بالمنطق الجدلى لحركة التاريخ والقوة الدافعة للصراع الاجتماعى متعدد الأبعاد ، ويؤمن بدور الإنسان المتميز بالإرادة والوعى فى قيادة حركة التطور التاريخى والاجتماعى ، ويتضمن تحليلا للواقع المعين ، يكشف تناقضاته ويفسر مغزى حركته ، ويتنبأ بمقاصدها فى المستقبل .

والناصرية تنطلق من واقع بعينه ، تنطلق من واقع الأمة العربية مكتملة التكوين ، تنطلق من وحدة الجغرافيا والتاريخ واللغة ووحدة التناقضات والمخاطر والمصائر ، وقد كشفت تجربة الناصرية ومعاناتها التطبيقية والنظرية خمسة جوانب متداخلة : أولها : تحدى التبعية المفروضة للغرب بما أفرزته وكرسته من ظواهر الاستعمار والتخلف والاستغلال الطبقى والتجزئة، وثانيها : نزوع حركة الصراع الاجتماعى نحو تجاوز الواقع بالتحرر الوطنى والديمقراطية الشعبية والتنمية المستقلة بالطريق الاشتراكى والوحدة النافية لحدود وإقليميات صنعها أو فاقمها الإستعمار وورثها أعوانه السياسيون والاجتماعيون والحضاريون ، وثالثها : أن التغيير - وفقا لتحليل واقعنا الاجتماعى وبالقياس إلى الأهداف - لايصح أن يستند إلى طبقة أو فئة بذاتها ، بل إلى "حلف اجتماعى شعبى" متسع ،"كتلة تاريخية" ، تفرز قواها بدواعى الوعى والمصلحة ، وأن أول معايير فرز قوى التغيير هو الكدح الإنسانى (الذهنى والعضلى) فضلا عن الولاء والالتزام بتبعات التغيير ومثله العليا ، وأن العمال والفلاحين هم عماد التحالف الشعبى ذو النزعة الاستقلالية والإشتراكية والتوحيدية ، وأن المثقفين الثوريين هم - بالوعى والإرادة - قيادة التحالف وطليعته المرشدة ، ورابعها : أن أداة التغيير الملائمة ليست حزبا طبقيا أو تنظيما نخبويا يقفز فوق منطق الصراعات الاجتماعية ، بل لابد من

وضع دور الطليعة ضمن سياق تنظيم شامل قومى التوجه والتكوين وتتسع قاعدته لحشد قوى التحالف الشعبى وتعبئتها باستهداف التغيير ، ومن ثم بلورت الناصرية صيغتها التنظيمية الفريدة (التنظيم السياسى ، ثنائى التركيب - القلب الطليعى ضمن التنظيم الجماهيرى) ، ومزجت فى إطار واحد بين دور "الطليعة المرشدة " ودور "الشعب المعلم" "صانع التاريخ" ، وخامسها : أنه لاتغيير إلا بالثورة الضرورية فى واقعنا ، وأن أسلوب التغيير لايصح أن يتوقف عند مرحلة الثورة السياسية بل يتجاوزها إلى الثورة الاجتماعية وبما يغنى نموذج الثورة الوطنية فى عالمنا الثالث وواقعنا بضمنه ، وأن النموذج المطلوب هو الثورة الشاملة متعددة الجوانب ، الثورة التى تجمع مهام الثورة السياسية ومهام الثورة الاجتماعية ومهام التوحيد القومى فى أمة مجزأة . كا لأمة العربية ، الثورة التى تجمع - فى واقعنا - وفى نسيج واحد متداخل بين مهام التحرر السياسى ومهام التحرر الاجتماعى وبين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية وبين التنمية الاشتراكية المستقلة وبناء دولة الوحدة العربية ، وبين فض روابط التبعية السياسية والاقتصادية والحضارية للغرب وتصفية كيان الاغتصاب الصهيونى فى فلسطين ، وبديهى أن صيغة الثورة الشاملة لاتفترض أن تتحقق أهدافها دفعة واحدة ، بل تتعدد وتتلاحق على طريقها مراحل النضال وبرامج العمل التى تعكس فى تشابك أهدافها الجزئية طبيعة التداخل بين مكونات الغاية النهائية المركبة(٣)

ذلك هو الإطار العام لما نعنيه بالناصرية أشرت إليه فى اختصار يفرضه المقام ، وهو ينطوى ضمنا على حزم من الأفكار الفرعية وعلى عشرات التساؤلات ، بعضها قدمته أو أجابت عليه تجربة عبد الناصر ، وبعضها مازال متروكا للناصريين من بعده .

ومن المهم ، أن تفهم الناصرية فى سياقها الصحيح تاريخيا ، وأن يفهم دور عبد الناصر الفكرى فى إطار حركة الثورة العربية المعاصرة ، كان عبد الناصر قيادة تاريخية من طراز نادر، قام بدور بطولته التاريخية مع توفر الوعى المسبق به وطورته حصيلة الممارسة ، واستند عبد الناصر كفرد ممتاز إلى حركة الجماهير الشعبية العربية فى مرحلة نمو سريع للوعى ، عجلت بها موازين تخلقت بعد الحرب العالمية الثانية ، ثم أضاف عبد الناصر بتجربته الثورية قوى اجتماعية جديدة تتهيأ لإستكمال الدور ذاته ، واستند عبد الناصر فى الوقت نفسه إلى إيحاءات واجتهادات طرحتها حركة الوطنية المصرية وحركة القومية العربية قبله ، ثم أضاف إليها بالممارسة عمقها ومنحها أصالتها وإتساق منطقها الداخلى ، خلقها خلقا جديدا ، ثم أضاف إليها منظومات فكرية جديدة دفعتها خطوات حاسمة نحو وضوح النظرية

والأيديولوجيا ، كان عبد الناصر تلميذا نجيبا لحركة التاريخ والجغرافيا والمجتمع وقائدا لها فى آن ، وربما كان ذلك هو ماجعل من الناصرية أو فى تعبير ممكن عن ثوابت ومطامح ونداءات التطور فى منطقتنا العربية ، وقد تضيف إليها المتغيرات زادا جديدا لكنها لا تلغى أو تنفى أصولها المشتقة من الواقع بالأساس(٤) .

٢/١ - هذا عن الناصرية ، فماذا عن الإسلام ؟ ، أو - بالدقة - ماذا نقصد بالإسلام الذى نسعى لكشف روابطه الكامنة وجدل علاقته بالناصرية فى الحال والاستقبال ؟

الإسلام الذى نقصده ليس محصورا فى المساجد والزوايا فقط ، إنه دين ودنيا ، الإسلام "عقيدة وشريعة" كما قال الإمام الأكبر الراحل محمود شلتوت .

وكل الأديان كانت لها وظيفة اجتماعية ، اليهودية أخذت بيد البشرية فى طفولتها الاجتماعية ، و"طالبتهم بالطاعة وحملتهم على مبلغ الاستطاعة" كما يقول الإمام محمد عبده، والمسيحية جاءت لتوجه الناس" نحو الملكوت الأبدى وتغلق أبواب السماء فى وجه الأغنياء"(٥) وجاء الإسلام خاتما لرسالات السماء ، وقد بلغ سن الاجتماع البشرى أشده ، ومن ثم وجدناه يخاطب العقل و"يجعل و"يجعل من الدنيا مزرعة للآخرة"(٦).

حملت اليهودية كدين دعوات توجيه دنيوية ، تقول التوراه "أنى أنا الباقى إلهكم الذى أخرجكم من مصر منزل عبوديتكم ، فلا تتخذوا آلهة غيرى ، ثم لاتشرك بى شيئا ، لاتعمل فى اليوم السابع. أكرم أباك وأمك. لاتقتل ، لاتزن ، لاتسرق ، لاتشهد على قريبك شهادة زور، لاتسلب مال قريبك، لاتشته زوجة قريبك ،" (سفر الخروج - إصحاح ٢٠ - الآيات ٢-١٧) ، كانت تلك دعوة اليهودية إلى التوحيد ووصاياها العشر إلى مجتمع تميز بالطابع القبلى ، ثم جاء المسيح عليه السلام لينزع عن الوصايا الدنيوية لباسها القبلى، ويحيلها إلى مواقف تتميز بالشمول الإنسانى وترتكن إلى الروح المبرأة من شوائب الواقع ، يقول السيد المسيح "سمعتم أنه قيل تحب قريبك ، وتبغض عدوك ، أما أنا فأقول لكم : أحبوا أعداءكم وباركوا لاعنيكم.. "(إنجيل متى - إصحاح ٥ - الآيات ٢١-٤٨) ، ثم تطورت رحلة الوصايا العشر مع الإسلام ، وصارت نظاما للمعاملات فى دنيا إنسانية تتجاوز القبلية ولا تنأى بالروح عن الواقع. جاءت الوصايا متتابعة فى ثلاث آيات من سورة الأنعام : " قل تعالوا أتل ماحرم ربكم عليكم ألا تشركوا به شيئا وبالوالدين إحسانا ولاتقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم ولا تقربوا الفواحش ماظهر منها ومابطن ولاتقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق ، ذلكم وصاكم به لعلكم تعقلون . ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتى هى أحسن حتى يبلغ

أشده وأوفوا الكيل والميزان بالقسط لانكلف نفسا إلا وسعها وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى وبعهد الله أوفوا ، ذلكم وصاكم به لعلكم تذكرون . وأن هذا صراطى مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون . (الآيات ١٥١ ، ١٥٢، ١٥٣)[٧].

والإسلام / الدنيا لايقتصر على الوصايا العشر ، إنه شرع تبليغى وتطبيقى معا ، الإسلام جملة قواعد وآداب ملزمة لجماعة المسلمين ، والشرع الإسلامى يكون نظاما " بالمعنى الحقوقى"، ويلزم نفاذ أحكامه فى حياة المسلمين بدون توقف على إرادتهم ، ويلزم إيقاع جزاء دنيوى على مخالفيه منهم[٨].

وقد درج الفقهاء على تقسيم الشرع الإسلامى إلى عبادات ومعاملات : المعاملات تجمع بين الطبيعة الدينية والدنيوية ، أما العبادات فأقرب إلى الطبيعة الدينية ، وتشكل - كما هو معروف - أحكام الإسلام الخمسة (الشهادة - الصلاة - الصوم - الزكاة - الحج) ، ويرى الشيخ محمود شلتوت فى كتابه (الإسلام عقيدة وشريعة) : " أن العبادات عمل يتوب به المسلمون إلى ربهم ويستحضرون به عظمته ويكون عنوانا على صدق إيمانهم به" ، وأن الغاية منها : "تطهير القلب وتزكية النفس واستحضار قوة مراقبة الله التى تبعث على امتثال أوامره"، ويرى آخرون فى أمر العبادات ماهو أبعد ، فالعبادات يتم أداؤها بشكل جماعى بما يحقق مصالح دنيو يه إلى جوار المصالح الدينية ، وشهادة أن "لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله" ليست إعلانا عن الإيمان والتسليم بالتوحيد فقط وإنما إعلان من الشاهد بانتماء إلى النظام الإسلامى بما يرتب من حقوق وواجبات[٩] .

وعكست الصفة المزدوجة - الدينية والدنيوية - للإسلام نفسها فى دولة المدينة ، وامتزجت السلطة الروحية والزمنية فى شخص الرسول والقائد معا ، كانت دولة المدينة نواة للدولة العربية الإسلامية ونقلت علاقات العرب المسلمين من الطور القبلى إلى طور أرقى وأعطت قيادة الرسول لها معنى موحدا للحياة [١٠] ثم كان زوال "الدولة / المثال" بوفاة الرسول بداية لطرح سؤال السياسة الممتزج بسيرة الإسلام على طول تاريخه الملىء بالفرق والأحزاب وبالطموحات والانتكاسات .

والبعض لايرى فى دولة المدينة معنى السلطة السياسية ، ويقصر معنى الحكم فى القرآن الكريم على أعمال القضاء والفصل فى الخصومات والمنازعات ، ويستبعد معنى السياسية ، وأن سلطة الرسول فى دولة المدينة لم تأت من كونه حاكما بل نبيا يوحى إليه ، وأن القرآن

الكريم كـان يحض المسلمين يومـذاك على طاعـة النبى ، وأن النظام الإسـلامى لدولة المدينة استمد مقوماته من الوحى المرشد إلى مافيه مصلحة المجتمع[١١].

ورأى كهذا فيه بعض الحق ، لكنه يغفل جوانب مهمة ، ولا ريب أن إقامة دولة يقودها نبى كانت حدثا إستثنائياً فى التاريخ ، حكم الرسول المدينة بدستور عرف باسم "الصحيفة" ، وعرف أهل دولة المدينة من المسلمين واليهود والمشركين باسم "أهل الصحيفة" ، كانت الصحيفة دستورا بالمعنى العلمى الحديث للكلمة ، ولعلها أول "دستور وضعى" عرفته البشريه ، نعم وجدت قبلها ألواح روما الإثنى عشر (٤٥ ق.م) ووجد قانون دراكون فى أثينا (٦٢٠ ق.م) ووجد قانون حمورابى (٢٠٠٠ ق.م) ، لكن تلك كلها أقرب إلى القانون" بالمعنى الحديث وليست دساتيرا ، أما "الصحيفة" فلم تكن مجرد عقد ينظم العلاقات بين الناس ، بل نظاما متكاملا للحياة يصوغ المجتمع ويلزمه بأحكامه[١٢].

كانت دولة المدينة - إذن - مثالا مجسدا للنظام الإسلامى ، بعدها صار الأمر شورى على عهد الخلفاء الراشدين الأربعة ، ثم تحولت الدولة الإسلامية إلى ملك "كسروى" عضود على يد معاوية ، بعد معارك "الجمل" و"صفين" وخديعة التحكيم ، وبدأ نزال السيف والقلم حول المجتمع الإسلامى الصحيح .. ماهيته ونظام حكمه .

تفرق المسلمون إلى "مرجئة" ومعتزلة وسلفية وأشعرية وشيعة إمامية وزيدية . وخوارج وولدت من الفرق الرئيسية عشرات وعشرات من الفرق الفرعية المتقاتلة . كان شعار الخوارج "إن الحكم إلا لله" ، لكن الجميع اتفقوا على وجوب الإمامة ، يقول ابن حزم" اتفق جميع أهل السنة وجميع المعتزلة وجميع الشيعة وجميع الخوارج على وجوب الإمامة ، وأن الأمة واجب عليها الانقياد لإمام عادل يقيم فيهم أحكام الله ، ويسوس بأحكام الشريعة ، حاشا النجدات من الخوارج ، فانهم قالوا لا يلزم الناس فرض الإمامة ، وإنما عليهم أن يتعاطوا الحق بينهم" ، ولم يكن نجدات الخوارج وحدهم ، بل سائد رأيهم فقهاء آخرون مثل الأصم والفوطى ، وكانت حجتهم بسيطة وواضحة : فليس ثمة نص دينى فى القرآن أو السنة المتواترة يوجب الإمامة ، ثم أنه ليس هناك إجماع على وجوبها شرعا ، فلا إجماع بغير نص ، والبيعة ليست إجماعا إن وجد مسلم واحد يرفضها.[١٣]

وربما كان منطق العقل يوجب الإمامة ، فلا مجتمع بلا دولة ولا دولة بلا حاكم ، ورافضوا الإمامة فى التاريخ الإسلامى يبدون أقرب إلى فكرة زوال الدولة فى اليوتوبيا الشيوعية ، يقول الأصم : "لو تكاف الناس عن المظالم ، لا ستغنوا عن الإمام" ، لكن تلك ليست هى

المشكلة ، فثمة مشكلات أفدح فى طرق أخذ البيعة وصيغة أهل الحل والعقد التى اختلفت حولها الأراء ، وثمة مشكلة أهم فى ربط وجوب الإمامة بنظرية الوازع الدينى " حتى يتم الحكم فى المسلمين وعليهم من غير إنكار" كما يقول الماوردى فى كتابة (الأحكام السلطانية)[١٤]، وهو ما فتح الباب لدعوى السلطة الدينية التى انفرد بها الشيعة ، واستند الشيعة على النص والوصية التى قيل أن عليه الصلاة والسلام تركها للإمام على بن أبى طالب وجعله وذريته من بعده أئمة للمسلمين إلى يوم الدين ، وقضية الإمامة لدى الشيعة ليست قضية سياسية واجتهاد كما لدى عموم المسلمين ، إنها قضية إيمان وعباده ، حتى أنهم - أى الشيعة - أضافوها كركن سادس لأحكام الإسلام الخمسة .

وقد رفضت دعوى الشيعة فى "السلطة الدينية" وفى "الحكم بالحق الإلهى" من الجميع ، رفضها السنة والمعتزلة ، ورفضها الغزالى وابن تيمية ، ووضع الجميع حدود للتمييز بين الدين والسياسة فى قضية الإمامة ، بل وقال المعتزلة "إذا تساوى اثنان فى خصال الإمامة ، وكان أحدهما أفقه بالدين والآخر أسوس ، فإن الأسوس أولى بالإمامة ، لأن حاجة الأمة إلى السياسة أكد من حاجتها إلى العلم والفقه"[١٥]

ويبقى ، بعد الإجماع الغالب حول مدنية السلطة والإمامة فى الإسلام لا دينيتها ، أن الكل يتفق على الوازع الدينى أو الشرع الإسلامى كنظام للحياة ، ففى الإسلام كما يرى د. صدقى الدجانى - "عقيدة ونظام للحياة فى شتى المجالات"[١٦] ، والإسلام - كما يقول د. أحمد كمال أبو المجد - "عقيدة دينية شمولية - مستوعبة للحياة بما تنطوى عليه من أحكام ومبادىء وتكاليف"[١٧] ، ولانكاد نختلف مع تلك التوصيفات فى عمومها لكن التفاصيل تسكنها "القنابل الموقوتة" .

٣/١- نعم . فوصف الإسلام "بنظام الحياة" "والشمول" و"الاستيعاب" صحيح إجمالا ، لكنه ينطوى على جملة مآزق ، ولعل أظهرها ذلك التناقض الذى يثار بين العقيدة أو الأيديولوجيا الإسلامية الدينية من جهة ، وبين العقائد أو الأيديولوجيات البشرية الوضعية من جهة أخرى ، فالأيديولوجيات البشرية توضع أيضا كنظام للحياة مع اختلاف فى درجات شمولها واستيعابها .

ومن ثم ، وضعت الناصرية كأيديولوجيا وضعيه فى قفص الاتهام الدينى ، ووصفت بأنها "جاهلية جديدة". وصفها سيد قطب مفكر "الإخوان" بأنها كذلك ، وكان سيد قطب يؤكد فى كتابه (معالم على الطريق) أن الحكم لله وحده ، وأن عقيدة الإسلام لاتتحقق بمجرد العبادات ،

وأن طاعة الله مطلوبة فى شئون الحياة كافة ، وكل ذلك صحيح ، لكنه يضيف و"أن أى تشريع أو أيديولوجيا يضعها البشر تعنى الشرك بالله".(١٨)

وسيد قطب ليس وحده فى اتهام الناصرية ، إنه مجرد رمز متطرف على أراء الحركات الموصوفة بالإسلامية فى بلادنا ، ويلزم لرد الاتهام بجاهلية أو كفر الناصرية ، أن نرد الأمر إلى أصوله :

نعود أولا إلى "دولة المدينة" ، وهى دولة قادها نبى يوحى إليه ، وامتزج فيها معنى السلطة الدينية بالسلطة الدنيوية ، رغمها نجد استقلالا نسبيا لمعنى السياسة عن معنى الدين، كان الوحى القرآنى ينزل على النبى منظما أمور المعاملات وقضايا التشريع المحضة ، وتلك ميزة تفرق بين القرآن المدنى والقرآن المكى الذى اقتصر على الاعتقاد التعبدى ، وفى الوقت نفسه طالب القرآن رسوله أن يشاور شعبه فى شئون الحرب والسياسة ، إذن وجد مصدر إلهى صاغ جمله من قضايا التشريع الاجتماعى ، وقام إلى جواره مصدر بشرى "وضعى" حث عليه القرآن ، كما فى قوله تعالى" وشاورهم فى الأمر فإذا عزمتَ فتوكل على الله" (سورة آل عمران - من الآية ١٥٩) ، وفى كتب السيرة النبوية نقرأ عشرات القصص نزل فيها النبى على أمر أتباعه رغم مخالفتهم لرأيه ، أخذ النبى برأى أتباعه فى قصة حفر خندق حول المدينة فى غزوة الأحزاب ، وفى اختيار موقع نزول الجيش فى غزوة بدر ، وفى تلك المواقف وأشباهها كان الرسول يضع حدودا للتمييز بين ماهو دينى محض وماهو أدخل فى باب الدنيا سياسة وحربا ، كان الرسول يقول "ما كان من أمر دينكم فإلى ، وما كان من أمر دنياكم فأنتم أعلم به" ويقول "أنتم أعلم بأمور دنياكم" ، فليس الحكم والقضاء والسياسة دينا وشرعا وبلاغا يجب فيها التأسى والاحتذاء بما فى سنة الرسول من وقائع وتطبيقات على إطلاقها ، ويختلف الأمر فيما هو دين من سنة الرسول سواء ماتعلق منها بتطبيق الوحى القرآنى أو الأحاديث المتواترة قطعية الورود قطعية الدلالة(١٩).

وبعد دولة المدينة ، ونهاية الجمع بين السلطتين الدينية والسياسية فى شخص الرسول ، أصبحت سلطة الخلافة الراشدة مدنية محضة ، وزادت رقعة التمييز فى السياسة عن الدين ، بل وأقدم الخلفاء والصحابة على تصرفات بالسياسة تناقض ما كان يفعله النبى نفسه ، فقد اتفق الصحابة على عهدى أبى بكر وعمر على تعديل توزيع "خمس الغنيمة" ، كان خمس الغنيمة وقت الغزوات والفتوحات يمثل موردا ماليا هاما للدولة الإسلامية الناشئة ، وكان الرسول يقوم بتوزيع خمس الغنيمة على خمسة أسهم : لله وللرسول سهم ، ولقرابة الرسول

سهم ولليتامى سهم ولأبناء السبيل سهم ، وللمساكين سهم خامس ، وكان التوزيع فى عهد النبى يتم بناء على أمر دينى واضح ورد بنص القرآن ، ولم يمنع ذلك الصحابة من تعديل نظام التوزيع عملا بتغير الظروف ، وتم إلغاء سهمى الرسول وقرابته ووضعا فى الخزانة العامة وخصصا لنفقات الحرب والدفاع ، واقتصر التوزيع على أسهم اليتامى والمساكين وأبناء السبيل.

وحين حدثت الفتنة الكبرى ، وتفرقت جماعة المسلمين شيعا فى صراعات المجتمع والسياسة، ظل تقليد التمييز بين ماهو دين وماهو سياسة حاضرا حتى لدى المسلمين الذين رجحت الكفة ضدهم ، ويصف الثائر العظيم على بن أبى طالب قتاله مع أنصار معاوية فى معركة "صفين" بقوله : "لقد التقينا ، وربنا واحد ونبينا واحد ، ودعوتنا إلى الإسلام واحدة[٢٠]" ، ولم يحد عن ذلك الفهم الصافى المميز بين السياسة والدين غير الخوارج ، إنهم الذين ابتدعوا أسطورة "الفرقة الناجية" وأضاعوا الحدود بين الدين والسياسة ، وجعلوا حروب السياسة بين المسلمين حروبا دينية بين الناجين والهالكين ، وقال زعيمهم" الخريت بن راشد الناجى" لعلى بن أبى طالب : "لا أطيع أمرك ، ولا أصلى خلفك ، وإنى غدا لمفارقك لأنك حكمت فى الكتاب" ، حدث ذلك بعد ظهور نتائج التحكيم فى معركة "صفين" وهى قصة سياسية محضة ، لكن الخوارج جعلوا من خلافهم السياسى خلافا دينيا ، وجعلوا غيرهم من المسلمين "أهل جاهلية" ، ومن مجتمعهم مجتمعا جاهليا كافرا ، واعتبروا دار أغلب المسلمين دار حرب ، ودعوا إلى "مفاصلتهم عند العجز وقتالهم عند القدرة" [٢١] تماما كما تفعل جماعات المفاصلة "الإسلامية" هذه الأيام .

ولا نريد أن نذهب - كما يذهب البعض - إلى أنه ليست هناك البته أيديولوجيا إسلامية تلزم المسلم ، بل هناك أيديولوجيا وشرع ونظام إسلامى بالفعل ، لكن المهم أن نتبين حدودها حتى لانضل الطريق القويم ، فالإسلام عقيدة التوحيد وتنزيه الله عن التشبيه أو التثليث ، وهناك العبادات وأركان الإسلام الخمسة التى يتحدد بها إيمان المسلم وجماعة المسلمين ، ثم هناك الشريعة التى أتت بها الآيات "المحكمات" فى القرآن لا "المتشابهات" القابلات للتأويل، وتكمل الشريعة أحاديث الرسول - شرط أن تكون متواترة قطعية الورود قطعية الدلالة ، وبين آيات القرآن الكريم كلها - نحو من سته آلاف آية - مائتى آيه فقط تتضمن إحكاما فى التشريع المجتمعى[٢٢] ، أما السنة النبوية التى توصف بالمتواترة فيلزم فيها قول الفقهاء "نقل الكافة عن الكافة" ، وأغلب علماء الأصول ينكرون أن فى السنة - عدا ماتعلق بالعبادات -

احاديث متواترة ، ويقول الراحل الشيخ محمد سعاد جلال : "أن الأحاديث المتواترة ، حتى وإن كانت قطعية الثبوت ليست قطعية الدلالة ، وربما داخلها الظن من جهة الدلالة ، فانتفت قطعيتها من هذه الجهة وهنا تصبح السنة كلها مجالا للاجتهاد وإمكان تطوير الأحكام التشريعية[٢٣].

وأيا ما كان الأمر ، فإن معنى الشريعه الملزمه أو النظام الإسلامى الملزم يدور فى نطاق محدد ، أنه نطاق ماهو قطعى الدلالة فى أحكام القرآن ، وقطعى الورود والدلالة من احاديث الرسول ، ولا يدخل فى باب الشريعة الملزمة - أو باب الشريعة إجمالا - اجتهادات المدارس الفقهية الكبرى لدى السنه أو الشيعة ، والفقه كله "وضعى" تداخله اعتبارات المكان والزمان والنوايا والعقول ، وقد توقف الاجتهاد الفقهى كله فى القرن الرابع الهجرى بأمر من الخليفة العباسى المستعصم ، وهو ما رتب للفكر الفقهى - بالتقادم - غربه عن أوضاعنا بعد عشرة قرون وتزيد .

جملة القول : ان فى الإسلام شريعة ونظاماً دائرتان متداخلتان : دائرة الشمول التوجيهى ودائرة الشمول الإلزامى ، الشمول الإلزامى مقيد بالنص ، والشمول التوجيهى مفتوح على متغيرات الزمن والظروف ، فالإستقلال - فيما لم يرد فيه نص - هو الصيغة الحاكمة لعلاقات الشريعه بالسياسة ، والتفكير الوضعى له سوابقه الممتدة فى التاريخ الإسلامى فقها وسياسة ، ومن ثم تكون الأيديولوجيات الوضعية" غير جاهلية" مادامت تتوافق مع كليات وضوابط الأيديولوجيا الإسلامية ، ولا غبار على مسلم يعتنق "أيديولوجيا وضعيه" لاتتعارض مع نص دينى ملزم .

وهنا نصل إلى السؤال : هل الأيديولوجيا الناصرية من النوع المتعارض مع نصوص وضوابط الشرع الإسلامى؟

لاينبغى القول " ان الأيديولوجيا الناصرية دينية أو إسلامية"، اننا بذلك نسبغ عليها قداسة لم تكن لاجتهادات وأفعال بشر حتى الرسول نفسه احيانا ، لكن النظر العجول فى ثوابت الناصرية يعطينا فكرة معقولة عن توافقها مع روح وضوابط الشرع والأيديولوجيا الإسلامية :

فالأيديولوجيا الناصرية - أولا - أيديوجيا توحيدية ، والتوحيد القومى - كما يقول د. محمد عماره - هى الوجه الآخر للتوحيد الدينى ، كانت وثنية الجاهلية تجد رموزها فى تعدد آلهة القبائل ، وجاء التوحيد الدينى ليوحد هوية القبائل والشعوب المستعربة ويدمجها فى أمة ودولة ، ومن هنا كانت" العروة الوثقى" بين التوحيد الدينى والتوحيد القومى ، وبلغ من ارتباط التوحيد القومى بالدينى حدا اعتبرت معه وحدة الدولة حقا تقتضيه فريضة الزكاة

الدينية ، ومن ثم كان قتال خلافة أبى بكر الصديق لمن ارتدوا عن وحدة الدولة القومية رغم إيمانهم بأصول الدين(٢٤).

والأيديولوجيا الناصرية - ثانيا - أيديولوجية جماعية مساواتية ، تؤمن مع الكفاية الإنتاجية بعدالة التوزيع وتكافؤ الفرص ، وتؤمن بقيمة العمل كحق وواجب ومصدر للسلطة والثروه والمكانة الاجتماعية. والمساواه فى الاسلام حجر زواية وقيمة مقدسة ، والمساواة لاتعنى "المثلية" بل تعنى أن تتساوى الفرص كأساس مقبول للثواب أو العقاب فى الدنيا والاخره كما كان عبد الناصر يقول دائما والإسلام لايعترف بأى ثروه أو جاه لايكون مصدره العمل أو الميراث ، ويحرم الاستغلال او الربا تحريما قاطعا كما فى قوله تعالى : "يا أيها الذين آمنوا لاتأكلوا الربا اضعافا مضاعفة"(سورة آل عمران : من الآية ١٣٠)(٢٥) والمساواة قيمة لعبت ابلغ الادوار فى التاريخ الاسلامى، ويذهب الأمريكى "ليونارد بايندر" إلى "أن مبدأ المساواة الإسلامى تجسد فى رغبة عبد الناصر بإنشاء مجتمع سياسى موحد ، واستعاضته عن نظرية الحسم الدموى لصراع الطبقات فى الماركسيه بمبدأ المساواة ، وهو مايفيد فى دعم وحدة الشعب ضد الامبريالية ويوحد الطبقات الحضرية والريفية وصغار الملاك"(٢٦) .

والناصرية - ثالثا - أيديولوجيا شعبية ، ليست أيديولوجيا فئة أو طبقة بذاتها ، انها أيديولوجيا أغلبية الشعب الحالمة بالمساواة والوحدة ، ايديولوجيا الشعب المهاجر إلى المثال المنشود ، الناصرية تنحاز للكثرة الكادحة ضد القلة المسيطرة ، والقرآن ليس لطبقة إنه للناس، والقرآن يطلق على الكعبة اسم " بيت الناس" ، ويقول المفكر الإسلامى الإيرانى الراحل على شريعتى : إن القرآن يميز بين قطبين فى الصراع الاجتماعى هما قطب قابيل وقطب هابيل ، قطب قابيل يحتكر الثروة والسلطة والسلام ، قطب قابيل هو قارون وفرعون وبلعام ممثل السلطة الدينيه الكافره ، وقطب هابيل هم الشعب" هم الناس الذين يقف معهم الله دائما"(٢٧)

١/٤- وثمة خيط قوى يشد الناصرية إلى الإسلام ، نعم يدور عمل الناصرية فى مجال ذو إستقلال نسبى وتظهر فعاليتها - كأيديولوجيا وضعيه - فى شئون التغيير والبناء السياسى والاقتصادى والاجتماعى بما يتوافق ولايجبّ نصا قطعيا فى الشرع الإسلامى ، لكن تصورات الناصريه المنهاجية والفلسفية تبدو مشتقة من النص القرآنى وقيم الحضارة العربية الإسلامية .

وللناصرية عدد من الثوابت المنهاجية الحاكمة ، وكلها تدور حول الأقانيم الثلاثة فى الفكر العربى الإسلامى - كما يحددها د. عابد الجابرى - "الله" و"الإنسان" و"الطبيعة" ، ونظر الناصرية إلى الله هى النظرة المستقرة إسلاميا ذات الطابع التوحيدى بلا شبهة ، الناصرية تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسالاته ، أما الطبيعة فانها محكومة بسنن لاتتبدل ، والمجتمع

يتطور بقوانينه وصراعاته "التى لايمكن إنكارها" ، وكل شىء يبدأ بالإنسان "قائد التطور التاريخى الاجتماعى" و"العمل الإنسانى هو المناخ الوحيد للتقدم ، وكل مايعيق إرادة الإنسان، ويحد من فاعلية دوره ، مواقف غير إنسانية وغير أخلاقية وجب على الإنسان التصدى لها" كما يقول عبد الناصر .

نعم ، كان عبد الناصر متأثرا بالماركسية ، لكنه لم يكن ماركسيا ، وكان يؤمن بصورة عامة بنسق القوانين التاريخية" قوانين الحركة" المشتقة عن إنجازات هيجل الفلسفية ثم عدلها ماركس على نحو مادى ، وكان يميل إلى الاعتقاد بفاعلية المنظومة المفهومة الرباعية لقوانين العمل الاجتماعى : مفهوم الحتمية التاريخية ، مفهوم التقدم على مراحل كسمة عامة للتاريخ، مفهوم تأثير العوامل الإقتصادية فى التطور التاريخى ، ومفهوم الصراع الطبقى ، لكن عبد الناصر رفض على الدوام اعتبار صراع الطبقات قوة دافعة وحيدة لحركة التاريخ ، ورفض الارتكان إلى التفسير المادى وحده ، وكان يضيف العناصر المعنوية والروحية وإرادة التغيير لدى الإنسان إلى منظومة الصراع المجتمعى المعقد ومتعدد الجوانب ، ويرى فى التطور التاريخى عموما اتجاها حتميا نحو التقدم يصنعه "نضال الإنسان الحر عبر التاريخ من أجل حياة أفضل طليقة من قيود الاستغلال والتخلف فى جميع صورها المادية والمعنوية" كما يقول الميثاق(٢٨) .

رفض عبد الناصر مفهوم المطلق غير الإلهى فى المثالية الهيجلية ، ورفض مفهوم المطلق الطبقى فى المادية الماركسية ، وإنحاز إلى التسليم بالمطلق الإلهى وبدور الإنسان غير المتعين وجودا وعدما بموقعه من علاقات الإنتاج فقط ، ورفض مفهوم ديكتاتورية الطبقة العاملة منحازا إلى ديمقراطية الشعب العامل ، وركز على الفاعلية الشعبية فى تنظيم سياسى جامع .

ولم يكن عبد الناصر محايدا إزاء دور الدين ، رفض دعوى الماركسية القائلة بأن الدين أفيون الشعوب واعتبرها محض ميراث حضارى غربى ، وقال لخروشوف الذى انتقد ذات مرة تمسك عبد الناصر بالإسلام : "إنكم ألقيتم أوزار رجال الكنيسة على الدين ، ولم يكن العيب من الدين ، أما عن الجامع عندنا فكان مركز الثورة ، وكان هو الحصن الذى لجأنا إليه دائما لصد المستعمر ، وأنا نفسى حينما حدث العدوانى الثلاثى عام ١٩٥٦ ، خطبت من الأزهر قائلا : سنقاتل ، فالدين عندنا حصن حصين نلجأ إليه دائما"(٢٩) .

ورسالة الدين لدى عبد الناصر ثورية ، إنها تمثل على نحو ؛ يد الله الممدودة ليد الجماعة الساعية فى التاريخ ، يقول عبد الناصر : "إن جوهر الرسالات الدينية لايتصادم مع حقائق

الحياة ، وإنما ينتج التصادم فى بعض الظروف من محاولات الرجعية أن تستغل الدين ضد طبيعته وروحه لعرقلة التقدم ، وذلك بافتعال تفسيرات له تتصادم مع حكمته الإلهية السامية"، ويقول "إن جوهر الأديان يؤكد حق الإنسان فى الحياة والحرية ، بل أن أساس الثواب والعقاب فى الدين هو فرصة متكافئة لكل إنسان ، إن كل بشر يبدأ حياته أمام خالقه الأعظم بصفحة بيضاء يخط فيها أعماله باختياره الحر ، ولايرضى الدين بطبقية تورث عقاب الجهل والمرض والفقر لغالبية الناس وتحتكر ثواب الخير لقلة منهم".

وربط عبد الناصر مسألة الثواب والعقاب فى الآخرة بحرية الإنسان فى الحياة ، ربطها بحرية الاختيار قبل الفعل وحرية الممارسة لحظة الفعل نفسه ، هذا الربط يمثل ربطا منطقيا عرفه الفكر الفلسفى الإسلامى كأساس مستمد من العقيدة[٣٠] ، ويقرر شيخ الإسلام ابن القيم أن "شرع الله لايتناقض مع قدر الله" وهو مايعنى أن أحكام الشريعة والفعل الإنسانى الواعى لاتتناقض مع أحكام القدر أو مقتضيات النواميس القائمة فى الطبيعة[٣١] ، ويرفض مفكرو مدرسة المعتزلة الإسلامية دعوى "الجبرية" الذين يحتجون بظاهر النص القرآنى : "هل من خالق إلا الله" (سورة فاطر - من آية٣) ، و"أفمن يخلق كمن لايخلق" (سورة النحل - من آية ١٧)، ويؤكدون أن للإنسان قدرة ومشيئة وإرادة واستطاعة وكل ذلك خلقه الله ، لكنه تركه للإنسان ليخلق أفعاله حقيقة لا مجازا بما يعطى معنى ومقدمات للثواب والعقاب فى الآخرة[٣٢] .

وهكذا ، تعتقد الناصرية بمركزية الدور الإنسانى فى التطور ، وتعتقد بدور الإنسان واختياره الحر ، ولاترى فيه تناقضا مع جلال القدرة الإلهية أو دور الأديان فى الهداية والإرشاد والتنظيم الاجتماعى وهى تتسق بذلك مع ثلاث كليات وقواعد ينطق بها النص القرآنى :

أولها : أن كل الأشياء ، والظواهر محكومة فى حركتها بقوانين أو سنن حتمية ، وثانيها : أنه فى نطاق وعى السنن يكون الإنسان قادرا على تغيير واقعه ، وثالثها : أن الإنسان هو القادر على التغيير والمسئول عنه[٣٣] ، يقول الله تعالى : "فلن تجد لسنة الله تبديلا ، ولن تجد لسنة الله تحويلا" (سورة فاطر :٤٣) ، ويقول : "إن هذه تذكرة فمن شاء إتخذ إلى ربه سبيلا ، وما تشاؤن إلا أن يشاء الله" (سورة الإنسان : ٢٩ ، ٣٠) ، ويقول : "ما أصابك من حسنة فمن الله . وما أصابك من سيئة فمن نفسك" (النساء :٧٩) ، ويقول : "إنما يخشى الله من عباده العلماء" (فاطر :٢٨) تأكيدا لدور الوعى الإنسانى.[٣٤]

وإذا كانت حرية الإنسان تكمن فى وعى الضرورة على الصعيد الكونى والفردى . فانها تكمن مجتمعنا أيضا فى وعى ضرورات وقوانين حركة المجتمع ، والناصرية تؤمن بقانون الصراع الاجتماعى كقوة دافعة للتاريخ ، وهو أوسع من الصراع الطبقى ، الصراع الإجتماعى له مكونات طبقية وقومية وثقافية . تختلف أوزانها النسبية باختلاف الزمان والمكان ، وتنهض فاعلية الدور الإنسانى بوعى ضرورة الصراع الاجتماعى وفرز مشتملاته - فى الواقع المعين - إلى تناقضات أساسية وتناقضات ثانوية ، والتخلف عن إدراك حقيقة الصراع المجتمعى أو التفريط الإنسانى فى إدراته وحل تناقضاته يعنى ركود التطور فى التاريخ أو دخوله فى مراحل من التراجع الحلزونى المؤقت عن خط التقدم المتصل ، يقول الله تعالى : "قد خلت من قبلكم سنن فسيروا فى الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين (آل عمران :١٣٧) ويقول سبحانه : "ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض" (البقرة :٢٥١)

ومن جهة أخرى ، نظرت الناصرية إلى الدين باعتباره مصدرا للقيم والمثل العليا للفرد والجماعة ، يقول الميثاق "إن القيم الروحية النابعة من الأديان قادرة على هداية الإنسان ، وعلى إضاءة حياته بنور الإيمان وعلى منحه طاقات لا حدود لها من أجل الحق والخير والمحبة" ، والقيم الروحية - عند عبد الناصر - لاتعنى سرحات الوهم أو الإيمان بالخوارق ولاتعنى التواكل بل هى تؤدى دورها فى دعم حرية الإرادة الإنسانية ، يقول عبد الناصر فى حديث صحفى عام ١٩٥٧ : "إننى بعد دراسة وتعمق نبذت النظرة المتشائمة التى تتقنع بالمصير المحدد للأشخاص والدول ، لقد منح الله الإنسان ضميرا ومنحه حق الاختيار بين الطيب والخبيث" (٣٥)

ومن جهة ثالثة ، فإن انطلاق الناصرية من حقيقة وجود الأمة العربية كواقعة تاريخية اجتماعية نفسية ، جعلها تدرك ضمنا دور الإسلام فى صنع القيم المحورية للشخصية العربية ، ولعل هذا ما يفسر فرط اعتماد الخطاب الناصرى على استظهار قيم العدل والعمل والمساواة والجهاد ونزعة التوحيد وحرية الإرادة وغيرها من كوامن المخزون الحضارى الإسلامى ، يقول عبد الناصر داعما توجهه الاجتماعى : "الإسلام لم يكن دينا فقط ، ولكنه كان دنيا ، كان ينظم العدالة على الأرض ، وينظم لنا المساواة" ، ويقول : رسالات السماء ثورات إنسانية استهدفت شرق الإنسان وسعادته" ، ويقول : " كان سيدنا عمر يعمل على ألا تكون هناك طبقية ولا يكون فقر" ، ويقول داعما توجهه إلى نصرة ثورة اليمن بالسلاح" إن جبال اليمن تحمل قبسا من نفس الشعلة المقدسة التى يحج إليها المسلمون فى عرفات" وكان عبد الناصر يكثر من استخدام آيات بعينها فى القرآن الكريم ، منها "إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها

وجعلوا أعزة أهلها أذلة" (سورة النحل : ٣٤) ، ومنها "إن الله لايغير مابقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم" (سورة الرعد : ١١) وغيرها وغيرها[٣٦].

ويبقى أن ما يشد الناصرية إلى الإسلام ، ليس فقط الاعتزاز بحرية الإرادة الإنسانية الواعية بسنن الكون والتاريخ والمجتمع ، وليس فقط منظومة القيم الإسلامية الهادية والمرشدة للفعل الإنسانى ، بل إنها - أى الناصرية - تشتق من تاريخ الحضارة العربية الإسلامية روحها فى الحياد أو التوازن الفلسفى ، والحياد الفلسفى ليس نوعا من الحلول الوسط ولا وقوفا فى منتصف الطريق ، بل ديالكتيكية "جدلية" متحررة من المذهبية الضيقة ، فقد وازنت الناصرية فى النظر للتطور الاجتماعى والتاريخى بين الاعتراف بالحتمية دون أن تجعلها قيدا على حرية الإرادة الإنسانية ، ووازنت الناصرية بين اعترافها بصراع الطبقات وحله سلميا بتذويب الفوارق فى إطار من الوحدة الوطنية ، ووازنت فى العمل التنموى بين ترك فرصة لحوافز النشاط الفردى ووضع آليات السيطرة الجماعية على أدوات الإنتاج فى الوقت نفسه،[٣٧] وكل ذلك جعل من الناصرية نسقا منفتحا لا دوجما منغلقة ، وتلك خاصية تتسق مع مايطبع ميراثنا الحضارى من توازن وتمازج بين مايرى أنه متناقضات أو متقابلات فى حضارات أخرى ، فقد وازنت الحضارة العربية الإسلامية بين المادية والإيمان وعرفت نوعا من "المادية المؤمنة"- "فالعالم قديم لأنه خلق الله" وأغلب فلاسفة الإسلام ومتكلميه يقولون " إن فعل القديم قديم"، ووازنت حضارتنا بين الدنيا والآخرة وجعلت صلاح الدنيا وعمارتها شرطا لصلاح الدين وإقامته ، ووازنت حضارتنا بين العقل والنقل مع إعطاء الأولوية للعقل ، ووازنت حضارتنا بين الدنيوية التى اختص بها العقل الإنسانى يبدع فيها خلقا وتطويرا متسقا مع المصلحة والشرع.[٣٨]

إذن فنحن أمام "عروة وثقى" ربطت الناصرية بالإسلام ، وتلك صورة تختلف عن مشهد القطيعه المصطنع فوق خشبة المسرح ، أما كيف سادت القطيعه أو الانقطاع على السطح ؟ فتلك قصة قرنين تستحق أن تروى .

٢- ثلاثية التاريخ

٢/١- وفى قصة القرنين ، ثمة خطأ شائع أصبح أقوى من الصواب المهجور . تقول كلمات الخطأ الشائع : أن اليقظة أو الإفاقة المصرية والعربية الحديثة بدأت مع صدمة نابليون ، وأن الحملة الفرنسية على مصر - سنة ١٧٩٨- مثلث تحدى الغرب الذى أخرج الشرق من بحر الظلمات .

ويرد الميثاق على الخطأ الشائع ، يقول عبد الناصر "إن الحملة الفرنسية حين جاءت إلى مصر ، لم تكن هى التى صنعت اليقظة العربية ، وإنما وجدت الأزهر يموج بتيارات جديدة تتعدى جدرانه إلى الحياة فى مصر"[٣٩]، وربما كانت تلك الحقيقة هى التى جعلت نابليون بونابرت يحتال ويدعى اعتناقه للإسلام ، وكان نابليون قد أصدر فى اليوم الثانى لاحتلاله الإسكندرية بيانا جاء فيه : "أيها المصريون : لقد قيل لكم أنى مانزلت بهذا الطرف إلا بقصد إزالة دينكم ، فذلك كذب صريح فلا تصدقوه ، وقولوا للمفترين أنى ماقدمت إليكم إلا لأخلص بحقكم من يد الظالمين ، وأننى أكثر من المماليك أعبد الله سبحانه وتعالى وأحترم نبيه والقرآن العظيم ، أيها المشايخ والقضاه وأعيان البلد قولوا لأمتكم : أن الفرنساوية هم أيضا مسلمون مخلصون"![٤٠]

وبالطبع ، لا يكون لدعاوى نابليون إلا أثر الزبد الذى يذهب جفاء ، ويقود الأزهر حملة مقاومة شعبية تنهى الاحتلال الفرنسى فى ثلاث سنوات فقط ، وتلك تجربة بليغة تثبت حيوية الشعب المصرى وقتها .

كانت مصر تشهد - منذ منتصف القرن الثامن عشر - مخاضا عنيفا ، وولدت بواكير نهضة سياسية واقتصادية على عهد حكم المملوك على بك الكبير وساندتها محاولات للتجديد الدينى والفقهى على يد شيخ الأزهر حسن العطار (١٧٦٨-١٨٣٥٥) أستاذ "رفاعة الطهطاوى" كان على بك يمثل نخبة الحكم السائدة من المماليك الغرباء المبعدين عن قنوات الاتصال بالمجتمع ، وكان حسن العطار يمثل همزة الوصل بالمجتمع ، كان رجال الهيئة الدينية يشكلون - كما يقول المؤرخ طارق البشرى - مايمكن تسميته بجهاز الشريعة الإسلامية والقضاء ، ويتولون وظائف الإفتاء طبقا للشريعة الإسلامية المهيمنة جماهيريا ومنهم تتكون هيئات التدريس فى المعاهد والمدارس التى تعد العلماء والباحثين والمتخصصين فى الثقافة الإسلامية وشتى فروع المعرفة.[٤١]

وكان طبيعيا أن تكون مصر أقدر على التجدد الذاتى ، ليس فقط بسبب مزايا الجغرافيا والعمق التاريخى الثقافى الممتد عشرات القرون ، ولكن أيضا بسبب تزايد كثافة دورها القيادى على مسرح المنطقة بعد تداعى أدوار دمشق وبغداد وتعثر الآستانة ، كانت مصر هى التى هزمت حملات أوربا باسم الصليب التى استمرت مئتى عام ، ومصر هى التى ردت بقيادة قطز وبيبرس حملات المغول التى اجتاحت بغداد وأنهت حكم العباسيين ، ونقل مماليك مصر إلى القاهرة نوعا من الخلافة الإسمية للعباسيين بدأت بالمستنصر (١٣٦١)، وانتهت بعزل

المتوكل الثالث (١٥١٧) على يد السلطان العثمانى سليم الأول ، ورغم تحولها إلى جزء من الخلافة العثمانية ، فقد حافظت مصر على إستقلالها التقليدى المستقر منذ دولة أحمد بن طولون (٨٣٥-٨٨٤)، ودعم دور مصر أن خلافة الآستانة راحت تترنح أمام ضربات أوربا بنهضتها البازغة ، وبدأت أكبر هزائم العثمانيين إثر محاولتهم احتلال "فيينا" عام ١٦٨٣ ، ونجح الحلف الأوربى الصليبى فى فرض معاهدة "كوشوك" فى إبريل ١٧٧٤ على السلطان عبد الحميد الأول ، بعدها فرضت الحماية الأوربية على المسيحيين من رعايا الدول العثمانية[٤٢] ، وعبثا حاول سلاطين الآستانة استعادة الروح بإدخال إصلاحات قانونية وإدارية مستمدة من النسق الأوربى الحديث ، وسبق العثمانيون مصر إلى معرفة المطبعة ، لكن المطابع العثمانية لم تطبع خلال أكثر من قرن (١٧٢٨-١٨٣٠) سوى أربعين كتابا أغلبها فى الشعوذة والفكر المتخلف ، أما مصر التى عرفت المطبعة فى عشرينيات القرن التاسع عشر فقد خرج منها خلال أربعين عاما فقط ألفا كتاب ومجلد منها ، عيون الفكر العالمى المستنير وكنوز من التراث العربى الإسلامى.[٤٣]

لم يكن الفرق فى جهل الآستانة باللغة العربية فقط ، ولا فى ابتعادها عن روح الثقافة العربية الإسلامية وإنما فى كونها معزولة عن تيارات يقظة كان يموج بها المحيط العربى الإسلامى ، كانت الأمة العربية التى تكونت تاريخيا بالإسلام تعيد اكتشاف ذاتها ، وكانت دعوات التجديد الدينى المصحوبة بمقاومة زحف أوربا الاستعمارى تتوالى ، فى الجزيرة العربية ظهرت حركة محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٠-١٧٩٢) وفى ليبيا ظهرت حركة محمد بن على السنوسى (١٧٨٧-١٨٥٩) وفى الاتجاه نفسه ظهرت حركة المهدية فى السودان فيما بعد (١٨٤٤-١٨٨٥) ، لكن الطبيعة البدوية وتخلف التكوين الاقتصادى الثقافى جعل أثر تلك الدعوات محصورا بجهاتها ، ثم قيدتها النصوصية والصوفية والأسطورية ، وتعلقت الأبصار بمصر التى قلبت الموازين الكبرى فى أعقاب الحملة الفرنسية .

كانت أوربا الاستعمارية قد حققت نجاحاتها الأولى باكتشاف الأمريكتين (سنة ١٤٩٢) وسقطت غرناطة فى يد فرديناند وإيزابيلا اللذان مولا فى العام نفسه رحلة كرستوفر كولمبوس التى انتهت باكتشاف أمريكا ، ثم تمت لها السيطرة على الشرق الأقصى بعد اكتشاف طريق رأس الرجاء الصالح ، ثم نجحت أوربا فى تقليم أظافر القوة العثمانية ، بعدها اتجهت أوربا الإستعمارية بميراثها الصليبى لاحتواء القلب العربى الإسلامى ، وكانت حملة نابليون طليعة الزحف ، ورغم أن المصريين نجحوا فى صد الحملة الفرنسية ثم الحملة الإنجليزية بعدها ، إلا أن

أثر الحملة الفرنسية بالذات ظل باقيا يدغدغ الخيال النهضوى فى مصر ، فقد جاءت الحملة الفرنسية ومعها لمحات عن العلوم الحديثة التى طورتها الحضارة الأوروبية ، وجاءت معها بالأساتذة الكبار الذين قاموا بدراسة أحوال مصر والكشف عن أسرار تاريخها القديم"[٤٤] ، وكان ذلك تحديا استفز استجابة تقابله ، وقال الشيخ حسن العطار : (إن بلادنا لابد أن تتغير، ويتجدد فيها من العلوم والمعارف ماليس فيها" وجاءت تجربة محمد على لتضع أمنية شيخ النهضة فى الممارسة والتطبيق.[٤٥]

كانت حركة الشعب المصرى قد عرفت موطن الداء ، واشتعلت الثورة الشعبية العامة ضد المماليك سنة ١٨٠٤ ، ونادى المصريون بمحمد على زعيما رغم رفض الباب العالى فى الآستانة، ومثل صعود محمد على إلى الحكم نوعا من استعادة الدولة المصرية لمركزيتها وتجانسها وقدرتها على إدارة حركة التطور الاجتماعى ، وبدأت تجربة محمد على إنجازاتها بالتصدى لقوات الحملة الإنجليزية وهزيمتها سنة ١٨٠٧ ، ثم اتجه محمد على إلى بناء جيش عصرى حديث ، أقام الكلية الحربية فى أسوان (١٨٢٠) وتخرج منها ألف ضابط كانوا نواة جيش مصرى ظل عدده يتزايد حتى بلغ ربع المليون جندى ، وأقام ترسانة ضخمة من مصانع السلاح والسفن تغنيه عن الاستيراد من الخارج الأوروبى المعادى وقتها .. وفيما بعد[٤٦]

وشهدت ميادين الاقتصاد إنجازات أكبر ، فقد بسط محمد على سيطرة الدولة على أرض المماليك وأراضى الأوقاف ، وألغى (سنة ١٨١٤) نظام الالتزام وجعل الأراضى كلها ملكا للدولة ثم وزعها على الفلاحين - تكليفا - بواقع (٣-٥ أفدنة) لكل فلاح ، وزادت الرقعة الزراعية إلى نحو ثلاثة أمثالها وتحول أهل الريف بالإصلاح الزراعى من أقنان إلى فلاحين[٤٧]، وبدأت الدولة حركة تصنيع ضخمة بمعايير زمانها ، أقيمت مصانع للسكر والألبان والأغذية والغزل والنسيج والصابون والورق .. وغيرها. وأنهت الدولة سيطرة التجار الأجانب على السوق الداخلى والتصدير للخارج ، واتسع نطاق التجارة ، وتراكمت أرباح الصادرات لاسيما من القطن ، وتطورت المواصلات والطرق الداخلية وفرضت الدول سيطرتها على البحر الأحمر وغيره من طرق المواصلات البحرية بعد تطهيرها من القراصنة.[٤٨]

ولم يكن إنجاز محمد على مصريا محضا ، فسرعان ما انتقلت الشعلة إلى بلدان عربية أخرى ، ونشأت تجارب تحديث اقتصادى وسياسى مماثلة ، منها محاولات "بشير الثانى" فى لبنان و"داود باشا" فى العراق و"الباى أحمد" فى تونس ، وسعت تلك التجارب كلها إلى استقلال العرب عن الدائرة العثمانية المظلمة ، ومهد ذلك الأرض لحملات محمد على - التى

قاد معظمها ابنه إبراهيم باشا - في السودان (١٨٢٢) والشام (١٨٤١) ثم الجزيرة العربية وشمال أفريقيا العربي ، واقتحمت جيوش محمد على تركيا ذاتها ، وأصبحت على مقربة من الآستانة ، وتهيأت بذلك للنهضة العربيه عوامل الانتقال من الدائرة العثمانية إلى الدائرة العربية ، وسعت إلى قيام دولة عربية متحدة بإحياء القومية العربية ، ثم أجهضت تلك التطورات الدرامية المتسارعة بتحالف أوربى عثمانى ضدها ، وانتهت تجربة محمد على بتوقيع معاهدة لندن (١٨٤٠) وعودة القوات المصرية من بلاد الشام .

وهذه الإشارات الخاطفة إلى تجربة محمد على ضرورية لأكثر من سبب :

فهى تبرز - أولا - أن أى حديث جاد عن نهضة عربية لابد له من جملة اشتراطات ، منها ضرورة تجانس وقوة النخبة الحاكمة بما يؤكد معنى العصبية - التى تحدث عنها ابن خلدون - كأساس لميلاد ونهضة الدولة ، ومنها السعى لمناهضة الغرب فعليا بتوفير بنية اقتصادية عسكرية قوية ومستقلة ومعتمدة على تفجير الإمكانات الذاتية ، ومنها مركزية الدور المصرى بثقله الحضارى التاريخى ومزاياه الجغرافية فى أى محاولة لتوحيد المنطقة العربية .

وتجربة محمد على تبرز - ثانياً - خللا ما بين تقدم عناصر البناء المادى العلمى والتخلف النسبى فى عناصر التكوين الثقافى القيمى ، فقد اهتم محمد على بإرسال المبعوثين لأوربا (٣١٩ مبعوثا) ، قاصدا فى الأغلب توفير كوادر لازمة لدعم الجيش والدولة ، لكنه لم يهتم بإرسال مبعوثين لدراسة العلوم الاجتماعية الحديثة ، ولم تتجاوز أعداد المبعوثين لدراسة الإدارة والحقوق السياسية ٧٪ [(٤٩)] ، وحكمت الصيغة ذاتها رؤيته فى تطوير التعليم ، فقد أنشأ مدارس عليا للهندسة (١٨١٦) والطب (١٨٢٧) والألسن (١٨٣٦) والمعادن (١٨٣٤) والمحاسبة (١٨٣٧) والفنون والصنائع (١٨٣٩) .. وغيرها من الاتجاه نفسه ، وربما كان وراء ذلك حرصه - كما يقول د. محمد عمارة - على أن يأخذ عن أوربا "صنوف التمدن الملائم لمجتمعه الشرقى ، ولا يأخذ عنها الثقافة والقيم والنظريات" [(٥٠)] أو حتى لايفتح على نفسه باب الهجوم من علماء الدين ، لكن مافعله مثل - فى الوقت نفسه - حرصا على حماية حكمه الفردى ضد نظريات الدستور والديمقراطية وحقوق الإنسان التى كانت تموج بها أوربا فى حينها .

وتجربة محمد على تبرز - ثالثا - خطأ تقليديا يقع فيه أغلب دعاة الإسلام السياسى ، إنهم بارتباطهم بالضمير الشعبى الخام وبالثقافة الإسلامية المستقرة تاريخيا ينجحون فى استثارة حركات احتجاج وربما مقاومة شعبية واسعة ، لكنهم يختارون الطريق الخطأ فى الأغلب

عند الانتقال من مرحلة الاحتجاج إلى مرحلة التغيير ، مثلا : دور الشيخ عمر مكرم (١٧٥٥-١٨٢٢) ، لعب عمر مكرم دورا هائلا فى تعبئة الجهود ضد الحملة الفرنسية ثم الإنجليزية ولعب دورا أكبر فى الثورة الشعبية ضد المماليك ووقف إلى جوار محمد على فى حروب السلطة مع المماليك ومع العثمانيين ، ثم حدثت المفارقة العجيبة : انقلب عمر مكرم على محمد على ، واتهمه بالاستبداد وحاول التحالف مع بقايا المماليك ضده ، وانتهت القصة - كما هو مشهور - بنفى عمر مكرم وعزله عن نقابة الأشراف ، إنها قصة تشبه فى بعض جوهرها قصة صدام عبد الناصر مع الإخوان بعد انحيازهم إلى محمد نجيب وبقايا "الإقطاع" الوفدى .

وتجربة محمد على تبرز - رابعا - بداية الازدواج بين الوافد والموروث أو السلفية والتغريب فى الفكر العربى الحديث والمعاصر ، وليس الازدواج كما يتصوره البعض - تبسيطا - نوعا من الانعكاس "لصراع طبقى بين النزعة الإقطاعية والنزعة الرأسمالية فى تاريخنا كله"(٥١)، ولا هو حدث كما يقول سمير أمين - بسبب محاولة محمد على إقامة اقتصاد عصرى" مع الحفاظ على علاقات نمط الإنتاج الخراجى وعدم اعتماده على البورجوازية لإدخال علاقات إنتاج رأسمالية صحيحة" .(٥٢)

تلك تفسيرات طبقية ضيقة لاتفسر شيوع وامتداد ظاهرة الإزدواج فى تكويننا الثقافى ، ثم أنها تقوم على دعوى انعكاس ميكانيكى لعلاقات القاع الطبقى فى القمة الثقافية ، نعم هناك علاقات تأثر متبادل بين الثقافة والواقع ، لكن الواقع المعنى أكثر شمولا من المدلول الطبقى ، وفى تاريخنا لم تكن النزعة الرأسمالية مناقضة أبدا للنزعة الاقطاعية بل دخلا معا فى علاقات تحالف وثيق رغم تناقضات ثانوية هنا أو هناك ، وتلك خاصية لاتنفى تأثر البناء الثقافى القيمى بنوعية الفئات المسيطرة اقتصاديا أو طبقيا ، لكن الازدواج الثقافى نشأ أيضا موازيا لازدواج واقعى - غير طبقى - تمثل فى ازدواج النظام التعليمى (نظام تعليم أزهرى دينى - نظام تعليم مدنى متأثر بالثقافة الأوربية) ثم تضاعف الازدواج بازدواج واقعى آخر - غير طبقى أيضا - فى النظرة إلى مؤسسات النظام السياسى وحدود شرعيتها الواقعية ونطاق القبول بها ، فلم تستقر مثلا نظرة جامعة إلى مؤسسة البرلمان وحجية التشريع وتبادل السلطة من خلالها ، وظلت الفوارق القيمية ظاهرة بين معنى "حاكمية الشعب" ومعنى "حاكمية الله" وبين معنى "الديمقراطية" ومعنى "الشورى" المقيدة بالشريعة ، ويلحق بازدواج النظرة إلى مؤسسات السياسة ازدواج واقعى ثالث - غير طبقى-فى مؤسسات القانون (محاكم شرعية -

محاكم مدنية). ثم أن الإغراق "الواقعى" فى تقليد الغرب واحتذاؤه فكريا وحضاريا واجتماعيا استثار بالمقابل نزعة الدفاع عن التراث وتقليد السلف الصالح ، تلك فقط بعض جوانب الصورة المعقدة ، ولا يجوز مع التركيب الظاهر لحالة الازدواج اعتبار قضية الأصالة/المعاصرة "محض إشكالية ثقافية يميل استقلالها النسبى عن الواقع نحو مائة بالمائة"(٥٣)

وأظن أن النظر فى تفسير ظاهرة الازدواج يتوقف على المعنى المفهوم لمصطلحات الحضارة أو الثقافة ، تفهم الحضارة أحيانا بأنها "المدنية التى تعنى بالجوانب المادية". وتفهم الثقافة بأنها "الجوانب الفكرية والأخلاقية والفنية" (٥٤) ومثل تلك التبسيطات المدرسية تتجاهل حقيقة التداخل المعقد فى التكوين المجتمعى ، وأى ثقافة أو حضارة معنى شامل يتضمن تقاليد النظر إلى الكون والوجود والحياة والإنسان والبناء الفكرى والقيمى الممتد تاريخيا وعلاقات الإنتاج وطرائق التنظيم السياسى والاقتصادى والاجتماعى ، ولكل حضارة أو ثقافة منطق داخلى لايفهم بمعزل عن تكونها التاريخى وحدود التأثر بالحضارات والثقافات الأخرى .

إنه استطراد لايخرج بنا عن الموضوع ، فقد تعرضت ثقافتنا وحضارتنا العربية الإسلامية لتجربة صدام مع الآخر الغربى الإستعمارى . ثم تعرضت لفقدان التوازن فى تجارب تحديثها بين جوانبها المادية والمعنوية ، وكانت النتيجة : شيوع الازدواج ، ثم كانت محاولات التجاوز أو "التوفيق الفعال" .

٢/٢ ظلت محاولات التوفيق بين الموروث الإسلامى والوافد الأوربى الغربى تجرى فى مصر طوال القرن التاسع عشر ، وفى نصفه الثانى بالذات .

وتعددت رموز التوفيق ، وتتابعت إسهامات رفاعة الطهطاوى وجمال الدين الأفغانى ومحمد عبده ، وانطوت جهود التوفيق على محاولات للبحث عن صيغة الاستقلال مع اختلاف الدرجات والوسائل ، وكان السبب : أن الوافد التغريبى تكرس بدفع مباشر من الاستعمار الأوربى ، وأن السوق والثقافة المحلية تم احتلالها تدريجيا وصولا إلى الاحتلال العسكرى المباشر عام ١٨٨٢ .

انتهت محاولات التطور المستقل بهزيمة تجربة محمد على. انتهت ملكية الدولة للأرض الزراعية وتم توزيعها إلى إقطاعيات وفتحت السوق المصرية على مصرعيها للبضائع الأوربية، وانتعش نشاط البورجوازيات الأجنبية ثم ساعدت مطامح ضاله لحكام مصر على المزيد من فرض التغريب ، وكان الخديو إسماعيل يحلم بجعل مصر قطعة من أوربا ، وازدادت على عهده وطأة الامتيازات الأجنبية ، وأنشئت للأوربيين محاكم خاصة بدأت "بالمحاكم القنصلية"

ثم "المحاكم المختلطة" ، وفى البداية تواجدت تلك المحاكم الوافدة إلى جوار القضاء الموروث ممثلا بالمحاكم الشرعية ، ثم مالبث النظام القانونى فى أغلبه أن أصبح تابعا وتوقف الاستناد إلى الشريعة الإسلامية وتراثها الفقهى ، واستبدلت به القوانين الغربية (الفرنسية خاصة) بعد ترجمتها إلى العربية ، كانت ظاهرة الوفود القانونى قد بدأت من الآستانه بقانون العقوبات سنة ١٨٤٠ ، ثم القانون التجارى (١٨٥٠)، ثم قانون الإجراءات المدنية (١٨٨٠) ، وتكرس القانون الوافد فى مصر مع نشأة المحاكم المختلطة سنة (١٨٧٥)، واختصت تلك المحاكم فى نظر نزاعات الأجانب أو بينهم وبين المصريين ، ثم نقل التشريعات الفرنسية وتعميمها سنة ١٨٨٣،[٥٥] وانسحب الموروث "الفقهى والقانون الإسلامى إلى نطاق الأحوال الشخصية فقط. هكذا ، حدث الازدواج القانونى مع تغليب القانون الوافد على الموروث ، وفشت الظاهرة نفسها فى النظام التعليمى واستحدثت المدارس المدنية التى تدرس علوم الدنيا فى انفصال عن علوم الدين التى إختص بها الأزهر ، بل وأنشئت مدارس حديثة تنازع الأزهر فى نطاقه التعليمى وظهرت مدرسة دار العلوم(١٨٧٥) لتدريس اللغة ومدرسة القضاء الشرعى(١٩٠٧) ، وحظى المتخرجون من مؤسسات التعليم المدنى بمعظم الفرص فى الوزارات والإدارات والمصالح ، رغمها لم تضمحل ظاهرة خريجى الأزهر بتضاؤل فرصهم فى التوظيف ، بل زادت معاهد التعليم الدينى وتزايد طلبة الأزهر إلى ما يفوق العشرة آلاف سنة ١٨٧٥ ، ولم يعن انغلاق المؤسسات الحديثة دونهم زوال تأثيرهم المجتمعى ، فقد بقى نفوذهم الفكرى ساريا بين الجماهير فى المساجد وخارجها ، وبهذا تزايد الانفصام الحادث فى المجتمع دون أن يحسم لصالح طرف بعينه[٥٦] ، وزاد الفتق اتساعا ، ويبرز صبحى وحيده فى كتابه (أصول المسأله المصرية) خطورة ماحدث قائلا : "كان الحماس للغرب يبلغ فى خريجى المدارس الأجنبية والمعاهد الخارجية ، حد فقد الوعى القومى ، ويضطرب فيمن عداهم بين الارتفاع والهبوط ، ولكنه يشرك هؤلاء وأولئك فى التشوق لهذا الغرب والاحتذاء به ، وتقديس مايصدر عنه تقديس عبدة الأصنام أصنامهم"[٥٧]

وكانت الثورة العرابيه - سنة ١٨٨١ - آخر محاولات المصريين استعادة زمام المبادرة ، وعبر خطاب العرابيين الأيديولوجى عن محاولة للتوفيق بين الوافد والموروث مع ترجيح الأصول الإسلامية والوطنية ، جاءت ثورة العرابيين بعد تطور التدخل الغربى فى مجالات الإدارة والتشريع ، وإنشاء صندوق الدين ، وفرض الرقابة الثنائية الإنجليزية الفرنسية على مصر عام ١٨٧٦ ، وفرض الشيخ جمال الدين الأفغانى والإمام محمد عبده ظلالهما على أيديولوجية العرابيين وحزبهم الوطنى الحر ، يقول عرابى فى مذكراته : "كنا نريد الإصلاح وإقامة العدل ،

على قاعدة الحرية والإخاء والمساواة" ، وذلك لايتم" إلا بإنشاء مجلس النواب"(٥٨). وقيل على لسان سامى البارودى أحد قادة العرابيين مايفيد نيتهم فى إقامة حكم جمهورى بديل للخديوية، وعبرت ثورة العرابيين عموما : عن رغبة فى الإحياء الإسلامى فى إطار تجديدى يدمج بين الشورى والممارسه البرلمانية وحق الشعب فى اختيار ممثليه والرقابة على الحكومة(٥٩).

ومما يكشف عمق نفور المصريين - المتأثرين بالتقاليد الإسلامية - من الأجانب حملة النموذج الغربى ، تلك الواقعة التى استخدمت حجه لتبرير احتلال انجلترا لمصر ، انها واقعة المالطى "سيد العجان" الذى قتل مصريا لخلاف بينهما على أجرة ركوب حمار ، وقع الحادث فى شارع "السبع بنات" بالإسكندرية قبل شهر واحد من الاحتلال الإنجليزى فى يوليو ١٨٨٢ ، وما كاد المصريون يسمعون بالواقعة على بساطتها ووجود سوابق لها ، حتى اشتعلت نفوسهم، وتحركت طبقة من "الدهماء"- كما يقول عبد الرحمن الرافعى - "تطلب الإنتقام لمواطنيهم وتعتدى على الأوربيين عامة وتهجم على كل من يلقونه منهم فى الطرقات أو الدكاكين ويوسعونهم ضربا ، وكان سلاحهم فى هذه المعركة العصى والهراوات و"قد بلغ القتلى الأجانب ٣٨ شخصا وجرح المئات بينهم قنصل اليونان وقنصل إيطاليا وقنصل إنجلترا" ، وأثمرت الواقعة فى نزوح جماعى للأجانب عن مصر حتى بلغ عدد العائدين إلى بلادهم (٣٢٫٠٠٠) مهاجر خلال شهر واحد(٦٠) ، والمثير أن تلك الأحداث جرت تحت حد السيف الأوربى ، فقد كانت أساطيل إنجلترا وفرنسا رابضة فى ميناء الإسكندرية منذ "مايو ١٨٨٢ ، وفى الوقت نفسه كانت التهديدات الإنجليزية والفرنسية تتوالى وتطلب إقصاء عرابى من منصب وزير الحربية ونفى زعماء الثوره العرابيه .

ثم كان انكسار الثوره العرابية نهاية مرحلة ، وبدأت مرحلة جديدة ، وتولت إنجلترا ومعتمدها كرومر تغريب الإدارة والتعليم المصرى مباشرة لا من خلال الوسطاء أو العملاء ، وتم إدماج الاقتصاد المصرى فى علاقات تبعية كاملة مع الاقتصاد الانجليزى ، وحفظت لفرنسا حقوقاً اقتصادية فى قناة السويس ، وكذا فى منابر التغريب الفكرى والثقافى مثل "الأهرام" و"الهلال" اللتان ناوأتا المقطم جريدة الانجليز سياسيا ، وشاركتاها فى دعوة احتذاء الغرب فى كافة المناحى .

كانت تلك مراحل هجوم الوافد التغريبى ، فماذا حدث بالمقابل ، وأين ذهب الموروث الإسلامى ؟ يلزم للجواب أن نعود إلى الوراء قليلا ، أن نعود إلى رفاعة الطهطاوى (١٨٠١-١٨٧٣) ، وكان الطهطاوى شيخا أزهريا تعلم على يد أستاذه حسن العطار ، وأرسله محمد على إلى باريس كمرشد دينى لأول بعثاته الطلابية الكبرى .

قرأ الطهطاوى فى باريس كل ما وقعت عليه عيناه ، وعاش أحداث ثورة ١٨٣٠ التى انتهت بهزيمة الملكية الأخيرة وتأكيد النظام الجمهورى ، وعاد الطهطاوى مبهورا بما رآه ، وكتب يقول "ان البلاد الأوربية مشحونة بأنواع المعارف والآداب التى لاينكر إنسان أنها تجلب الأنس وتزين العمران"(٦١) .

وبعد لحظة الإنبهار الأولى ، حاول الطهطاوى أن يبلور نظرة توفيقية بين الشرع الإسلامى وشرع الغرب ، ومال إلى نوع من المزج بين الحضارتين فى نظر إنسانى متصل ، وقال فى كتابه (مناهج الألباب فى مباهج الآداب العصرية): "أن ماعندهم هو عين ماعندنا" ويضيف :" من أمعن النظر فى كتب الفقه ظهر له أنها لاتخلو من تنظيم الوسائل النافعة ، حيث بوبوا المعاملات أبوابا مستوعبة للأحكام التجارية كالشركة والمضاربة والقرض والمخابرة .. وغير ذلك ولا شك أن قوانين المعاملات الأورباوية استنبطت منها" ويقول محرضا على النظر العقلى الوضعى فيما ليس فيه نص شرعى أن غالب ما فى دستور الفرنساوية ليس فى كتاب الله تعالى ولا فى سنة رسوله فلنقرأه لنعرف كيف قد حكمت عقولهم بأن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد"(٦٢) .

وكان الطهطاوى مهتما بالذات بتنظيم العلاقه بين الحاكم والمحكوم ودعا - فى وقته المبكر- إلى فكرة فصل السلطات الثلاث التشريعيه والتنفيذيه والقضائية" وهذه القوى الثلاث ترجع إلى قوة واحدة وهى القوة الملوكية المشروطة بالقوانين"(٦٣) .

هكذا لم يجد الشيخ الطهطاوى حرجا فى الأخذ بفكرة الملكية الدستورية على النمط الغربى، بل وشفع ذلك بضرورة تصفية الإقطاع والاستغلال ، وقال أن أوربا التى تقدمت ممالكها" لم تصل إلى ذلك إلا بتصفية الملتزمين وأن أكثر حكام أوربا كانوا ملتزمين ومستغلين لتملك الدوائر البلدية والأراضى الزراعية" ، ويهاجم استغلال أرباب الأملاك" لأنهم يحتكرون جميع الأعمال الزراعية من طائفه الفلاحة ويحتكرون ثمرات جميع الصنائع (. . .) وهذا ممنوع شرعا"(٦٤)

وواضح من تلك الاقتباسات ، أن الطهطاوى تأثر كثيرا بوجه الغرب المتحرر المتقدم دون وجهه الاستعمارى ، وهذا طبيعى ، فقد حارب معركته الكبرى ضد ركام الجهل والظلام الذى خلفته قرون الحكم المملوكى والعثمانى ، ثم أن مصر كانت تعيش على أيامه بالقصور النسبى حالة الاستقلال والتحديث التى ولدتها تجربة محمد على ، ولم تكن أصابع الغرب الاستعمارى تتحكم بتوازنات الواقع والثقافة المصرية كما حدث بعده .

ومن جانب آخر. كان الطهطاوى حريصا على غرس مفهوم الدولة الدستورية ، وعلى بيان عدم تعارضه مع الشرع والفقه الإسلامى ، وهو يقول "أن ما يسمى عندنا بأصول الفقه يشبه عندهم – أى عند الغرب – مايسمونه الحقوق الطبيعية أو النواميس الفطرية" ورغم دعوته إلى الأخذ بأسباب التمدن نجده يتحفظ على بعض السمات الحضارية الغربية ، ويقول "أن للأوربيين فى العلوم الفلسفية حشوات ضلالية مخالفة لسائر الكتب السماوية" ويخاطب الأزهريين قائلا: "أن مدار سلوكنا جادة الرشاد ، منوط بعد ولى الأمر بهذه العصابة – أهل الأزهر – التى ينبغى أن تضيف إلى مايجب عليها من نشر السنة الشريفة ورفع أعلام الشريعة المنيفة : معرفة سائر المعارف البشرية المدنية"(٦٥)

وإذا كان الطهطاوى قد دعا إلى نوع من الملكيه الدستورية التى توفق بين الشرع والتمدن الغربى . فان الأفغانى (١٨٢٨-١٨٩٧) الذى وصل إلى مصر بعد أن أينعت ثمار عمل الطهطاوى ، واصل مع تلميذه الإمام محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥) الطريق نفسه ، وأضافا الحرص على برلمان يعكس إرادة الشعب على نحو ماظهر من مساندتهما للثورة العرابية ، لكن اختلاف الظروف ووطأة التغريب المسنود بقوة التدخل الأجنبى ثم الاحتلال ، كلها دفعت الأفغانى وعبده إلى انحياز أوضح للأصولية الإسلامية .

وينتقد الأفغانى بشدة تقليد كل ماهو غربى ، ويقول "ان الظهور فى مظهر القوى لدفع الكوارث إنما يلزم التمسك ببعض الأصول التى كان عليها آباء الشرقيين(٦٦)" ، ويقول "لقد علمتنا التجارب أن المقلدين من كل أمة المنتحلين أطوار غيرها يكونون فيها منافذ لتطرق الأعداء إليها ، وطلائع لجيوش الغالبين وأرباب الغارات يمهدون لهم السبيل ويفتحون الأبواب ثم يثبتون أقدامهم" ، ويضيف" أنه لاملجىء للشرقى فى بدايته أن يقف موقف الأوربى فى نهايته بل ليس له أن يطلب ذلك ، وفيما مضى أصدق شاهد على أن من طلبه فقد أوفى – أعجز وأذل – نفسه وأمته(٦٧)".

وواصل الإمام محمد عبده طريق الطهطاوى فى الربط بين بعض الأفكار الغربية والأفكار الإسلامية . وأقام علاقات توافق بين فكرة المصلحة فى الإسلام وفكرة المنفعة ، وبين فكرة الشورى وفكرة الديمقراطية ، وبين فكرة الإجماع وفكرة القبول أو الرضا فى الفكر السياسى الغربى ، وهاجم بشدة فكرة السلطتين الدينية والزمنية ، وينفى عن الإسلام فكرة السلطة الدينية بقوله "ضالون من يرون الإسلام بأنه يحتم قرن السلطتين فى شخص واحد وليس فى الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة ، والدعوة إلى الخير والتنفير عن الشر ، وهى

سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم"، ويضيف الإمام" أنه ليس للقاضى أو المفتى أو شيخ الإسلام أدنى سلطة فى العقائد أو تقرير الأحكام ، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهى سلطة دينية ، ذلك أن أصلا من أصول الإسلام – وما أجله من أصل – قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها"(٦٩)

وكان الإمام محمد عبده يصف نفسه بأنه "روح الدعوة" التى أطلقها أستاذه الأفغانى ، وكان الأفغانى جذوه مشتعلة لاتخمد ، وقد شارك عبده بحض من الأفغانى فى حزب العرابين الوطنى ، وحكم عليه بالنفى ثلاث سنوات إمتدت إلى ست فى بيروت ، ثم شارك فى جمعية العروة الوثقى السرية نائبا لرئيسها الأفغانى ، وشارك فى تنظيم فروعها ودخل مصر سراً سنة ١٨٨٤ أثناء اشتداد ثورة المهدى فى السودان ، وفى تلك الأثناء كان محمد عبده شديد التأثر بدعوة الجامعة الإسلامية التى قادها الأفغانى ، كان الأفغانى يناضل لتجميع عالم الإسلام ضد الغزو الاستعمارى الأوربى ، وكان الأفغاني – رغم أصوله غير العربية – يقود تيارا جل رموزه من العرب كمحمد عبده وعبد الحميد بن باديس وعبد الرحمن الكواكبى وغيرهم ، وكان حريصا على إيضاح أن مطلب الجماعة الإسلامية لايرقى إلى الوحدة السياسية التامة بين الأمم الإسلامية المختلفة ، وكان يميز بين شعار "الجماعة" و"الخصوصية القومية للعرب" التى تتطلب وحدة سياسية كامله ، وكان الأفغانى يحلم بأن يتعرب الترك ويصبحوا جزءا من الأمة العربية، وكتب يقول : لقد أهمل الأتراك أمرا عظيما ؛ وهو اتخاذ اللسان العربى لسانا للدولة ، والسعى لتعريب الأتراك ، وإنما فعلوا العكس وفكروا بتتريك العرب ، وما أسفهها من سياسة وأسقمه من رأى" ، ويوضح بن باديس الجزائرى دعوة الأفغانى أكثر بقوله : "إذا قلنا العرب فاننا نعنى هذه الأمة الممتدة من المحيط الهندى شرقا إلى المحيط الأطلنطى غربا (. . .) وهذه الأمة تربط بينها – زيادة على رابطة اللغة – رابطة الجنس ورابطة التاريخ ورابطة الألم ورابطة الأمل (. . .) وبين الشعوب العربية المستقلة تمكن الوحدة السياسية بل وتجب"(٧٠)

ويلفت النظر أن كلمات بن باديس (١٨٨٧–١٩٤٠) تكاد تتطابق مع كلمات جمال عبد الناصر فى الميثاق (باب الوحدة العربية) فلنضع الفقرة السابقة بين قوسين ، ونواصل : هكذا اكتملت لتيار التجديد الإسلامى صيغة "التوفيق الفعال" بين الموروث والوافد ، إنه يقرن حاكمية الله بحاكمية الشعب والدستور ، ويدعو إلى التمييز رافضا دعوى السلطة الدينية بالجملة . ومؤكدا مدنية السلطة ، ويطمح إلى مشروع حضارى إسلامى تكون الأمة العربية الموحدة قاعدته وقيادته ويصوغ تضامنا مشتركا بين أمم مستقلة فى الدائرة الإسلامية .

٣/٢- وفى النصف الأول من قرننا ، كاد تيار التوفيق ينسحب من الساحة ، واتسعت قاعدة الازدواج بين الوافد والموروث فى المجتمع والنخب .

كان ظل الإمام محمد عبده ممدودا إلى بداية القرن العشرين ، فقد عاد الإمام إلى مصر من منفاه سنة ١٨٩٩ ، عاد بعد أن توسط له تلميذه سعد زغلول لدى اللورد كرومر ، عاد وقد طلق السياسة وكفر بفعل "ساس ويسوس" ، عاد مهادنا للإنجليز جالبا عليه غضب أستاذه الأفغانى ، وتفرغ للعمل بالقضاء وتفسير القرآن والمحاكم الشرعية ، ثم عين فى منصب مفتى الديار المصرية وعضوا بمجلس شورى القوانين .

انسحب الإمام من السياسة ، لكن تلاميذه احتلوا المسرح كله ، كان الإمام يضع نفسه فى موقع المخالف والوسط "بين طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم وطلاب فنون العصر ومن هم فى ناحيتهم"[٧١] ، وفر له موقعه الوسيط فضلا عن عقلانيته البراجماتية الذرائعية - قدرة تأثير اتسع نطاقها فى اطراد ، وخرجت من عباءة الإمام فئتان : فئة انحازت "للموروث" الإسلامى مثلها رشيد رضا وصولا إلى جماعة الإخوان بقيادة حسن البنا ، وفئة أخرى انحازت "للوافد الليبرالى" مثلها لطفى السيد ومحمد حسين هيكل وصولا إلى حزب الوفد بقيادة سعد زغلول ومن خلفه ، ثم كانت الحلقات الماركسية امتداداً لتيار الوافد ، وبين الفئتين وقف تيار ثالث "وطنى تجديدى" كان يمثل أكثر نزعة الأفغانى الثورية ، وأقصد بتلك الفئة الثالثة : الحزب الوطنى بقيادة مصطفى كامل ومحمد فريد وصولا إلى حركات صغيرة لعبت أدوارا حيوية منها حركة "مصر الفتاة" بقيادة أحمد حسين وحركة الحزب الوطنى الجديد بقيادة فتحى رضوان .

كانت بواعث الانقسام كثيرة ، منها ماهو ممتد من القرن الماضى سواء ماتعلق منها بازدواج النظام القانونى مع غلبة واستقرار التشريع الوافد ، أو ماتعلق منها بازدواج النظام التعليمى مع إتساع قاعدة المتخرجين من مؤسسات التعليم المدنى وتباعد الشقة بينهم وبين وعى الدين والفقه واللغة ، وأضيفت إليها حدة فى التناقضات الطبقية التى اتسع نطاقها مع هيمنة طبقة كبار ملاك الأراضى أو "أصحاب المصالح الحقيقية" كما كان يطلق عيهم أحمد لطفى السيد ، ثم أضافت حركة التصنيع التى قادها طلعت حرب بعد ثورة ١٩١٩ مددا جديدا إلى قوة الطبقة العاملة النامية ، وتبلورت خريطة طبقية ضمت فى جانب تحالف (الإقطاعيين) و(الرأسماليين)

فى حين اتسعت قاعدة يؤس الفلاحين (شبه الأقنان) والطبقة العاملة فى جانب آخر . ثم كانت تلاوين ودرجات الموقف من المحتل الإنجليزى بالمفاوضات أو بطلب الجلاء التام عنصرا لصيقا أضاف إلى ادواجية الثقافة عموما والفكر السياسى بالذات .

من جهة أخرى ، كانت التطورات الدولية والإقليمية تلقى بظلالها ، فقد أسفرت الحرب العالمية الأولى عن هزيمة تركيا ، وماهى إلا سنوات قلائل حتى كتبت النهاية لخلافة العثمانيين رسميا مع اشتعال ثورة أتاتورك العلمانية ، وتلك نتيجة كان لها أعمق الأثر لا فى ذبول دعوة الجامعة الإسلامية بل فى تجدد الدعوة إليها كاستجابة للتحدى ، ثم كانت الحرب العالمية الثانية التى انتهت بظهور المعسكر الاشتراكى ، وتلك نتيجة كان لها أثرها المباشر فى طرح المسألة الاقتصادية الاجتماعية بقوة على الفكر والعمل السياسى المصرى ، ثم فى تشجيع ظهور الحلقات الماركسية فى الأربعينات كامتداد يناهض تيار الليبرالية المسيطر فى الإقتصاد ويتفق معه عموما فى احتذاء الميراث الغربى الوافد ، ثم كان تطور الخطر الصهيونى فى فلسطين ، خاصة بعد هجرات اليهود الكثيفة الهاربة من محارق النازى ، وتلك نتيجة كان لها أثرها فى الكشف عن الوعى المطمور فى مصر بحقيقة الانتماء إلى القومية العربية .

هكذا ، إاتسعت قاعدة الازدواج بين الوافد والموروث ، واندرجت على جدول أعمال التيارين مسائل جديدة ، منها ما هو ممتد من القرن كقضايا الدستور والمسألة الوطنية ، ومنها ما أضيف كالمسألة الإجتماعية – الطبقية والمسألة القومية العربية ، فضلا عن مسألة الجامعة الإسلامية التى ظلت فوق المسرح بقوة مضافة .

بقى إزدواجان هيكليان أضيفا إلى الازدواج التكوينى الأصلى بين الوافد والموروث ، أولهما : إزدواج فى مزاج النخبة بين سياسة البرلمان وسياسة العنف ، فقد نمت عشرون جماعة عنف سرية على هامش حزب مصطفى كامل ومحمد فريد (٧٢) واتصلت الظاهرة فى جماعات لعبت دورا ملحوظا فى ثورة ١٩١٩ ، ثم فى جماعات قامت باغتيال السردار الإنجليزى فى العشرينيات أعقبتها جماعات أخرى اغتالت الوفدى أمين عثمان صاحب مقولة الزواج الكاثوليكى بين مصر وبريطانيا ، كانت تلك ظواهر متفرقة خارج التكوين النظامى المجسد للعنف وهو الجيش ، لكن الظاهرة وجدت دعما متزايداً فى صفوف الجيش ، خاصة بعد أن فتحت أبواب الالتحاق بالكلية الحربية لأبناء الطبقات الوسطى والدنيا فى أعقاب معاهدة ١٩٣٦، أما الازدواج الآخر : فقد مثلته ظاهرة "الانقطاع الجيلى" فى صفوف السياسة المصرية

وقد نشأ ذلك الازدواج الجيلى متأثرا بهزيمة الجيل الأسبق التى جسدتها معاهدة ١٩٣٦ ، كان الجيل الأسبق قد بدأ دوره مع نشأة الظاهرة الحزبية الحديثة عام ١٩٠٧ بتكوين حزب الأمة، ثم وصل إلى ذروة الدور مع ثورة ١٩١٩ ، بعدها ترهل تكوينه وسيطرته على مقاليده تحالفات الإقطاع والرأسمالية الناشئة ومال إلى طريق التفاوض/ المساومة مع المحتلين ، وحدث أن ترافق ذبول الجيل الأسبق مع تخلق معادلاته دولية داخلية جديدة بعد الحرب الثانية، وهكذا سارعت أجيال جديدة إلى التقاط الراية ونشأت حركات "مصر الفتاة" و"الحزب الوطنى الجديد- فتحى رضوان" فى مقابل الحزب الوطنى (حافظ رمضان) ، ونشأت الحركات الماركسية فى الأربعينات منقطعة الصلة بحركة "الحزب الشيوعى المصرى الأول" فى العشرينات ، ونشأت حركة الطليعة الوفدية منسلخة عن اتجاهات وفد سعد زغلول ومصطفى النحاس وفؤاد سراج الدين ، وتحولت حركة الإخوان المسلمين إلى عالم السياسة سنة ١٩٣٨[٧٣] بعد عشر سنوات قضتها فى العمل التربوى ، ثم أنشأت تنظيمها السرى فى الأربعينات ، وعلى نحو ما بدت حركة الضباط الأحرار بقيادة عبد الناصر أشبه ماتكون بمجلس أركان حرب لقوى الأجيال الجديدة فى السياسة المصرية كلها .

تلك كلها كانت مؤثرات غذت ازدواج الوافد / المورث من جهة ثم عقدت تلاوينة التى أضيفت لها مضامين وحساسيات جديدة من جهة أخرى ثالثة ، أما كيف حدث ذلك ؟ فلابد من العوده إلى البداية ، أقصد بداية قرننا الذى يوشك الآن على الرحيل .

فلنراجع معا خريطة الازدواج الثقافى ، وبينهما خط التوفيق الفعال :

قلنا أن رشيد رضاحمل راية المورث ، كان رضا لبنانيا هاجر إلى مصر لولعه بخط الجامعة الإسلامية ومجلة "العروة الوثقى" وفى القاهرة التقى رشيد بالإمام محمد عبده ، وبدأ رشيد رضا إصدار مجلته "المنار" سنة ١٨٩٨ ، وكانت فى بدايتها مجلة سياسية تهاجم الاحتلال الإنجليزى بعنف ، ثم حولها رشيد إلى مجلة ثقافية إصلاحية تنأى عن السياسة عملا بنصيحة أستاذه محمد عبده ، وبالفعل لم تتعرض (المنار) بكلمة للإحتلال منذ عام ١٩٨٩ حتى استقلال مصر الإسمى عام ١٩٢٢ ، وصرف رشيد رضا همه للتجديد الدينى ، ودافع عن حرية العقائد الدينية لأهل الكتاب ، وناصر دعوات قاسم أمين إلى تحرير المرأة ، وأعلى من شأن المصلحة العامة للأمة فى الاجتهاد الفقهى ، ورغم ابتعاد (المنار) عن السياسة ، إلا أنها نجحت فى بناء قاعدة قوية من مؤيدى الفكر الدينى خارج دائرة التعليم الأزهرى ، وفى الشطر الأخير من حياته (توفى عام ١٩٣٥) مالت أراء رشيد إلى التصلب ، وشفع تركيزه على الدين

بالتصلب فى السياسة ، وهاجم الإنجليز بعنف ، وانقلب عليه رفاقه القدامى من تلاميذ الإمام الليبراليين ، وطالب محمد حسين هيكل "بقتل صاحب المنار صحفيا وأدبيا " ورد عليهم رشيد بأنهم "حزب الملاحدة" ، يعنى حزب الأمة الذى تحول إلى حزب الأحرار الدستوريين ، وشارك بنشاط فى الهجوم على كتاب طه حسين (فى الشعر الجاهلى) . وقاد الحملة ضد كتاب الشيخ على عبد الرازق (الإسلام وأصول الحكم) الذى طالب بتنحية الشرع الإسلامى عن حياة المسلمين السياسية ، وكان رشيد رضا من أنصار فكرة الجامعة الإسلامية لكنه طمح إلى دور متميز للعرب فى إطارها ، وشارك فى تأسيس حزب اللامركزية الإدارية العثمانية بالقاهرة سنة ١٩١٢ ، وقد رعى الحزب المذكور المؤتمر العربى الأول الذى عقد بباريس سنة ١٩١٣ ، وتبلورت فى مؤتمر باريس حالة الانحياز القومى للعروبة فى إطار خلافة ذات تاجين عربى وتركى ، وجاء فى وثائق المؤتمر : "أن العرب أمة متميزة قوميا (...) وأن العثمانية رابطة سياسية وليست دينية (...) وأن هدفنا هو إيجاد مجموع عثمانى قوى يرتقى فيه العرب بدون حائل يقف فى طريقهم(٧٤).

ومن معطف رشيد رضا ، خرجت حركة حسن البنا ، وإن تخلفت عن توفيقية رضا النسبية، كان رضا يربط بين التدين والسلطة والتفاعل مع السياسات الوطنيه ، وأضاف حسن البنا شمولية الإسلام والترابط الوثيق بين العقيدة والشريعة والسياسة وبين الفكر والتنظيم الحركى(٧٥) ، نشأت حركة الإخوان - كما هو معروف - سنة ١٩٢٨ ، وسبقتها إلى الوجود جماعة سلفية تربوية اسمها (الشبان المسلمون) سنة ١٩٢٧ ، ولتلك التواريخ مغزاها ، فقد أعقبت نهاية الخلافه العثمانية بعلمانية أتاتورك سنة ١٩٢٤ ، ثم أنها أعقبت نوعا من السيطرة العلمانية الوافدة على مقاليد الامور فى مصر بعد ثوره ١٩١٩ وصعود حزب الوفد ، ونهضت حركة الإخوان بسرعة بعد مساندتها لثورة ١٩٣٦ الفلسطينية ، ثم شهدت الأربعينيات تضخما هائلا للحركة وصل بعدد منتسبيها إلى مايقرب النصف مليون .

وفكريا ، فقد عجز تيار الإخوان عن بلورة موقف متسق فى جملة القضايا المطروحة ، وربما كان ذلك مقصودا للحفاظ على عضوية التنظيم الواسعة التى قد تفرقها اختلافات السياسة ، لكن موقف الإخوان ضد العلمانية الوافدة كان قاطعا ، فقد رفضوا العلمانية ، ورفضوا - كما يقول د. محمد عماره - التمييز - ولانقول الفصل - بين الدين والدولة ، وكانوا أقرب إلى دعاة الدولة الدينية والسلطة الدينية ، وجردوا الأمة من حقوقها فى السلطات السياسية والتشريعية، وتحدثوا عن "قانون إلهى جاهز" وعن نوع من الحكم بالحق الإلهى(٧٦) ، ورفض

حسن البنا مبدأ تعدد الأحزاب وتحدث فقط عن معارضة سياسيه فى ظل النظام الإسلامى لايكون هدفها الوصول إلى السلطة إلا فى حالة خروج الحاكم عن الشريعة(٧٧) وهاجم البنا المبدأ القومى مرارا ، نجده يقول سنه ١٩٣٤ مثلا " إن القومية مبدأ خطير لا ينتج إلا الشرور والآثام والتنافس والتزاحم" ، إلا أنه تحول فى الأربعينات إلى إدراك أوضح لمكانة العرب القيادية فى الإسلام" ، وكتب يقول" إن العروبة والجامعة العربية لها فى دعوتنا مكانها البارز وحظها الوافر ، فالعرب هم أمة الإسلام الأولى وشعبه المجيد" ، وبحق ما قاله الرسول "صلى الله عليه وسلم" : "إذ ذل العرب ذل الإسلام ، ولن ينهض الإسلام بغير اجتماع كلمة الشعوب العربيه ونهضتها" ، وتلك لغة مختلفة عن حديث البنا فى الثلاثينات عن "قومية الإسلام" ، يقول "إن الفرد إذا أخذ القرآن بيمينه والسنة المطهرة على يساره ووضع سيرة السلف امام عينيه ، لرأيت من كل ذلك أن للإسلام قومية جامعة ووحدة ورابطة حول العقيدة والمبدأ(٧٨)".

وإجمالا ، فقد مثل الإخوان تيار التمسك بالموروث ورفضوا الوافد ، رفضوا العلمانية ورفضوا تعدد الأحزاب ومدنية السلطة ، وتأرجحت مواقفهم بين الجامعة العربية والجامعة الإسلامية ، وظل موقفهم غائما من قضايا الاقتصاد ، وظل شعار البنا " أن الملكية الخاصة مصونة وحق لمن عمل صالحا" وهى دعوة إلى نوع من "الرأسمالية المأسلمة" إن جاز التعبير ، وإن خالفت تلك الدعوة بعض اجتهادات كانت على الهامش الإخوانى وقتها ، ولعل أظهرها كتابات سيد قطب وخالد محمد خالد التى دعت إلى نوع من الاشتراكيه الإسلامية .

وعلى الضفة الأخرى من النهر ، كان التيار الليبرالى الوافد يسيطر على المسرح ، بدأت المسيرة بحزب الأمة ثم وصلت إلى الذروة مع حزب الوفد .

كان حزب الأمة حزبا للصفوة ، صفوة الاقتصاد ممثلة فى الأعيان ، وكبار ملاك الأرض ، وصفوة المثقفين الليبراليين ممثلة فى : "أحمد لطفى السيد ، وأحمد فتحى زغلول ، وقاسم أمين، وطه حسين ، ومحمد حسين هيكل ، وسلامة موسى (الاشتراكى الفابى) الذى كان يكتب فى جريدة الحزب" وإن لم ينضم إليهم ، وقد وصف رجال حزب الأمة بأنهم " جيروند" السياسة المصرية .. أى جناحها المتهاون المعتدل ، وانعكست روح الاعتدال على برنامج الحزب، كان الحزب يؤمن - من حيث المبدأ - بأهمية الاستقلال والدستور إلا أنه كان يؤجل المطالبة بهما ، وفى الوقت نفسه هاجمت "الجريدة" لسان حزب الأمة - خط الجامعة الإسلامية بشدة ، وصلت جرأتها السياسيه والدينية أن قالت : "أن المسلمين لم يتفقوا اتفاقا سياسيا بعد

عهد عمر ، بل ولم يتفقوا إتفاقا دينيا بعد عهد على "[٧٩] ولم يكن المقصود تقرير حقيقة تاريخية معروفة بل مصادرة فكرة الانطلاق من الإسلام فى السياسه المصرية ، وطرح فيلسوف الحزب أحمد لطفى السيد فكرة "الجامعة الوطنية المصرية فى مقابل فكرة الجامعة الإسلامية" أو الجامعة العربية ، وخرج بعضهم كطه حسين بمصر من ثقافتها العربية ونسبها إلى ثقافة البحر الأبيض المتوسط .

وحين بدأ حزب الوفد يتكون فى غمار ثورة ١١٩٩ ، كان غالبية مؤسسيه من حزب الأمة ، وقد استمر حزب الوفد حتى ثورة ١٩٥٢ بلا برنامج سياسى محدد ومعلن ، واعتمدت اتجاهاته على تغير مستويات الصلابة النضالية لقادته وعلى تغير موازين علاقاته مع القصر والمندوب السامى الإنجليزى ، وحافظ الوفد لسنوات على تكوينه كتجمع وطنى عام ذو نزعة ليبرالية وعلمانية مع تحاشى المواقف المتطرفة قدر الإمكان ضد الدين أو اتجاهات الإسلام السياسى ، ومع عقد معاهدة ١٩٣٦ تزايد نفوذ كبار ملاك الأراضى فى قيادة الوفد ، فقد انضم للوفد فى نفس السنة - ١٩٣٦ - فؤاد سراج الدين ومحمد المغازى عبد ربه وبشرى حنا ومحمد الحفنى الطرزى وأحمد مصطفى عمرو وفهمى ويصا وكمال علما وسيد بهنسى ومحمد محمود خليل[٨٠] ، وقد لعب أكثر هؤلاء دورا قياديا فى تضبيب صورة الوفد كتجمع وطنى يعبر عن مصالح وسياسات ثقافية مختلطة .

وجاءت الحلقات الماركسية الأربعينية لتمثل اتصالا لتيار الوافد فى حركة الأجيال الجديدة، كان الماركسيون الجدد يعارضون قيادة الوفد "الإقطاعيه" ، إلا أنهم شاركوا المشروع الوفدى فى الفصل بين الدين والدولة "الدين لله والوطن للجميع" ، وفى دعم فكرة الجامعة الوطنية المصرية ، وخفوت الاهتمام بفكرة الجامعة أو الوحدة العربية ، ورفض فكرة الجامعة الإسلامية طبعا .

تبقى ملاحظة مهمة ، وهى أن تيار الليبرالية الوافد لم يظل على اتساقه إلى النهاية ، ففى حين ظل لطفى السيد ومريت غالى وسلامه موسى يقدمون خطابا ليبراليا يحتذى النموذج الغربى ، تحول آخرون مثل - محمد حسين هيكل وطه حسين - إلى الكتابات الإسلامية وإلى نوع من المواءمة بين الليبرالية والأصولية الإسلامية[٨١].

وبين تيارى الوافد والموروث ظل التيار الثالث التوفيقى يجاهد من أجل البقاء ، استند التيار التوفيقى إلى اجتهادات الطهطاوى والأفغانى ومحمد عبده (فى طوره الأول) ، ثم حاول تطويرها فى ضوء مستجدات القرن العشرين .

وقد أطلقنا وصف "التوفيق الفعال" على إنجازات رواد القرن التاسع عشر ، وهو مايصدق بالذات على توفيقى النصف الأول من قرننا ، فلم تعد توفيقيتهم موقفا وسطا أو متذبذبا ، بل وجهت إليهم دائما تهمة التطرف ومن الجميع .

كان حزب مصطفى كامل ومحمد فريد نقطة البداية ، ولم يكن صدفه أن الثائر الأفغانى هو الذى دفع نفراً من بنيه لتأسيس الحزب ، بدأ الحزب كتيار عام بلا تنظيم مع شعارات مصطفى كامل الملتهبة التى انطلقت عام ١٨٩٥ تطالب بالجلاء التام ، وتحول الحزب إلى تنظيم أواخر سنه ١٩٠٧ ، وكان الحزب عند إنشائه حزب الأغلبية الشعبية الجارفة ، وتميز بديمقراطيته الداخلية والمتانة النسبية لبنائة التنظيمى وشمول حركته مجالات التعليم الأهلى والعناية بانشاء النقابات العمالية ، وجمع بين ممارسة التحريض الشعبى السلمى وممارسة العنف السياسى ، وكانت النتيجة : "أن الإحتلال أغلق صحفه ووضع قياداته فى السجون أو فى المنافى ، وكان الحزب الوطنى يرفع شعار مصر للمصريين بمعنى أنها ليست للأوربيين ورأى انه لاتعارض بين الانتماء الوطنى والانتماء الإسلامى ، وكان الحزب يتمسك بدعوة الجامعة الإسلامية كشعار يستثير التحدى للهجمة الاستعمارية الصليبية ، واهتم الحزب خصوصا على عهد محمد فريد بقضية الاشتراكية ، وربط بين حركة المثقفين الوطنيين وحركة الطبقة العاملة الناشئة [(٨٢)].

واهتمام الحزب الوطنى بقضية الاشتراكية يبدو تطويرا لأراء الطهطاوى الأولية عن رفض الشرع للاستغلال ، ثم أراء الأفغانى المتقدمة عن التحام الإسلام بالإشتراكية .

وجاءت حركة "مصر الفتاه" كامتداد لحركة الحزب الوطنى بين أجيال السياسه المصرية الجديدة . نشأت "مصر الفتاه" أواسط الثلاثينات ، واتخذت لنفسها أسماء متعددة منها الحزب الوطنى الإسلامى والحزب الاشتراكى ، غير أنها إحتفظت بالملامح المميزه لحزب مصطفى كامل ومحمد فريد ، وأضاف زعيمها أحمد حسين تأكيدا على فكرة الوحدة العربية "ولايات عربية متحدة" ثم أنها جعلت من الدين الإسلامى أساسا للاشتراكية ورفعت شعار "الإسلام يحرم الربا فهو يحرم الرأسمالية" ، باعتبار أن فوائد البنوك هى قوام النظام الرأسمالى ، وأنه بتحريم الفائدة يلتقى الإسلام مع الاشتراكية ضد النظام الرأسمالى[(٨٣)] ، وحين خرج فتحى رضوان من حركة مصر الفتاه قبيل نهاية الحرب الثانية ، فلم يكن ذلك يعكس تصادما فى التفكير بل فى أساليب العمل ، والدليل : أن فتحى رضوان ورفاقه قادوا حركة تجديد فى الحزب الوطنى - عامى ١٩٤٤ و١٩٤٥ - رفعت الشعارات ذاتها تقريبا .

* * *

تلك هى موارد الناصرية من محمد على إلى فتحى رضوان : طليعة عسكرية متفاعلة مع التيارات الشعبية خاصة أجيالها الجديدة ، عداء حازم للاستعمار ، جهاز دولة قوى يشكل عمادا للنهضة المستقلة ، سلطة مدنية تستند إلى حاكمية الشعب ، وتبرأ من الكهانة أو الحكم بالحق الالهى ، واستقلال سياسى تام ، واستقلال اقتصادى باشتراكية لاتنافى الإسلام ، وحدة عربية جامعة ثم تضامن فعال فى الدائرة الإسلامية .

كان جمال عبد الناصر إختصارا فى شخص لصيغة "التوفيق الفعال" ، بدأ من امتداداتها النامية فى حركة الأجيال الجديدة عشية ثورة ١٩٥٢ واستوعب بعمق اجتهادات وممارسات الطهطاوى والأفغانى ومحمد عبده (فى طوره الثورى) ومصطفى كامل ومحمد فريد، ووعى الدروس والنواقص ، ومزج الحصيلة فى بناء تطور بالتفاعل الصدامى مع الأخر الغربى الوافد وبالتفاعل الحميم مع الواقع مستظهرا أنبل مافى الموروث ، وتكونت من ذلك كله أيديولوجيا الناصرية ، يقول عبد الناصر "لايوجد أى تناقض حقيقى بين الانتماء الوطنى والانتماء الدينى، وأن الارتباط بين الدين والوطنية وثيق ومتين فهما فى الحقيقة نداء إلى الحرية ، أحدهما من نور الله والثانى انعكاس هذا النور على سائر البشر" .

وتوفيقية عبد الناصر - كتوفيقية سابقيه على الطريق - ليست موقفا وسطا أو متذبذبا ، إنها دعامة الاستقلال ، الاستقلال أولا والاستقلال أخيرا ، استقلال الوطن والاقتصاد والثقافة، والاستقلال شىء آخر غير الانغلاق وركود التطور أو حجب الاستفاده من تقدم الأخرين بما لا يجب ثوابت الذات الحضاريه .

وصراع الناصرية مع الوافد الليبرالى ، الماركسى ، وممثليه معروف ومشهور، أما صراعها مع ممثلى الموروث الجامد باسم الإسلام ، فيستحق وقفة تأمل .

٣- الثورة والشريعة

٣/١- وقصة صدام الناصرية مع الإخوان طويلة ، ولايتسع المجال لرواية تفاصيلها ، وانما نقف عند أبرز ملامحها ومغازيها .

ويلزم أن نرفع عما جرى صفتين : أولهما : أن أن يكون صداما دينيا ، ثانيهما : أن يكون صداما مدفوعا إليه أو تم لحساب جهات أجنبية ، وأغلب كتابات الإخوان تدور حول التفسيرين ، ووصل الحال بكاتبة إخوانية هى السيده زينب الغزالى أن تقول فى مذكراتها : "إن المخابرات الأمريكية والمخابرات الروسية والصهيونية العالميه قدمت تقارير مشفوعة بتعليمات لعبد الناصر بالقضاء على الحركة الإسلامية[٨٤] " ! .

وتفسير تآمرى كهذا لا يصمد لنقاش ، بل من العبث أن يناقشه أحد ، إنه يجور على بديهية هى استقلاليه عبد الناصر وعداؤه الصارم للغرب بكافة تلاوينه وأطيافه ، كذلك لايجوز التفسير الدينى ، لأنه ليس للإخوان ولا لغيرهم حق ادعاء سلطة دينية ليست فى الإسلام ، ثم أن عبد الناصر لم يكن غريبا عن الإسلام ، بل كان وارثا ومجددا لصيغة التوفيق الفعال بين الإسلام والعقل الشورى المنفتح على العصر .

لم يبق غير التفسير الواقعى جدا ، وهو أن ماجرى كان صداما بين تنظيمين وصيغتين ، وأن ما حدث من تجاوزات مدان من الجميع ، وأولهم الناصريون ، لكنه لايجب أن يعمينا عن رؤية ماهو جوهرى فى القصة كلها .

كان الإخوان يمثلون موروثا يتحدى الوافد ويصارعه ، كانوا حالة دفاع عن ثقافة وحضارة مهددهة، كانوا يعرفون مالا يريدون ، أما ما يريدونه فلم يكن معلوما بالدقة ولا بالإجمال المفيد، أما عبد الناصر فكان يعرف طريقه ، لا أعنى أنه كانت لديه أيديولوجيات متكامله منذ البداية ، بل كان الواقع دليله ووراءه ميراث التوفيق الفعال فى التاريخ المصرى الحديث والمعاصر بالذات .

ودعونا نعيد تأمل ماجرى :

نشأت بدايات حركة الضباط الأحرار - كما هو معروف - سنة ١٩٣٨ ، وقتها كان عبد الناصر يعمل فى "منقباد" ، ويقول لزملائه من الضباط الوطنيين : "إن الإنجليز أصل بلائنا كله". والتاريخ له مغزاه ، ففى العام نفسه تحولت حركة الإخوان إلى العمل السياسى ، وأعلنت حركة مصر الفتاه عن تحولها إلى حزب ، ثم كانت معاهدة ١٩٣٦ تؤتى أكلها ، فقد تفسخت المؤسسة السياسية القديمة بكل أحزابها ، وقنع زعماؤها بدور الشريك الأصغر لقصر الملك ودار المندوب السامى ، وقررت سلطات الاحتلال فتح أبواب الكلية الحربية لفئات كانت محرومة ، وكان الهدف تقوية الجيش المصرى لتوريطه فى الصدام مع جيوش النازى الزاحفة من شمال إفريقيا ، ويذكر اليونانى "فاتيكيوتيس" فى كتابه (الجيش المصرى فى السياسية) :"أن الأحد عشر ضابطا الذين ضمتهم الهيئة التأسيسية لجماعة الضباط الأحرار فى أواخر ١٩٤٩دخل منهم الكلية الحربية سنة ١٩٣٦ ثمانية والباقون دخلوا بعدها ، وأن خمسة منهم ولدوا سنه ١٩١٨ واثنان سنه ١٩١٧ والباقون أقل سنا ، وكانت غالبيتهم من أصول شعبية ، كما أن صلتهم بالريف لاتبعد عن جيل الآباء أو الأجداد [٨٥] ".

كانت حركة الضباط الأحرار نوعاً من الاستطراد فى ظروف جديده لتقليد راسخ فى حركة الوطنيه المصرية ، فقد نشأ الجيش الحديث مع تجربة محمد على الاستقلاليه ، وتحرك الجيش المصرى وراء عرابى ، وفى ثورة ١٩١٩ تحركت جمعيات سرية مساندة فى أوساط الجيش كما يقول اللواء محمد نجيب فى مذكراته ، وبعد الحرب العالميه الثانية نما النشاط الوطنى فى صفوف الجيش المصرى باطراد . فقد التفت مجموعة من الضباط الشبان (بينهم عبد اللطيف بغدادى- حسن إبراهيم - عبد المنعم عبد الرؤوف) حول عزيز المصرى ، وكان عزيز المصرى معروفا بشدة عدائه للإنجليز وتعاونه مع حركة رشيد عالى الكيلانى فى العراق ، وكان جمال عبد الناصر يعتبر عزيز المصرى بمثابة الأب الروحى ، وإن لم ينضم لجماعته ، واقترب عبد الناصر من تنظيم سرى آخر فى الجيش تابع لجماعة الإخوان المسلمين ، ثم انشق عن التنظيم الإخوانى سنه ١٩٤٧ ، بعد مناهضة الإخوان لانتقاضة العمال والطلبة سنه ١٩٤٦ ، وخرج معه آخرون بينهم كمال الدين حسين وخالد محى الدين ، وإلى جوار هذين التنظيمين كان هناك تنظيم عسكرى ثالث لحركة "حدتو" الماركسية تشكل سنه ١٩٤٥ ، ثم انشق عنه أغلب أعضاؤه بعد إلتزام حدتو (الحركه الديمقراطية للتحرر الوطنى) بموقف الاتحاد السوفيتى المؤيد لإنشاء إسرائيل وتقسيم فلسطين ، وإلى جوار تلك التنظيمات الشخصية والأيديولوجية الثلاثة، كان هناك عدد هائل من الضباط وصف الضباط الوطنيين استفزهم حادث ٤ فبراير ١٩٤٢ ، وهو الحادث الذى أجبر خلاله الملك فاروق على تعيين وزارة وفدية بأمر مباشر من المندوب السامى البريطانى السير "مايلز لامبسون" وتحت تهديد الدبابات التى تطوق القصر الملكى (٨٦).

كان عبد الناصر يتأمل ماجرى فى الجيش ، ثم يتلمس مراكز التأثير خارجه ، فقد احتك بالوفد حينا وإنضم إلى مصر الفتاة حينا آخر ، واقترب من الإخوان والماركسيين والحزب الوطنى وجهازه السرى بقيادة عبد العزيز على ، ثم كان اشتراكه كقائد فيلق فى حرب ١٩٤٨ نقطة النهاية فى رسوخ اليقين لديه بضرورة التغيير وأداته الممكنه ، أدرك عبد الناصر وهو محاصر فى منطقة الفالوجا الفلسطينية: "أن المشكلة ليست فى الأسلحة الفاسدة التى زود بها الجيش المصرى ، بل فى ترك العواصم للذئاب ترعاها" ، وعاد إلى القاهرة ليجمع كل معارفه من الضباط الوطنيين ومن كل الاتجاهات فى تنظيم واحد أطلق عليه اسم "الضباط الأحرار" ، وتم اجتماعه القيادى الأول فى أكتوبر ١٩٤٩ ، وهنا تجلت موهبة عبد الناصر فى التنظيم المحكم الذى تنتهى كل خيوطه إليه شخصيا ، كما نجح فى جعل التنظيم مرآة عاكسة لكل تيارات الأجيال الجديدة" فقد تفرعت عن قيادة الضباط الأحرار إدارة اسمها" إدارة الاتصال

بالكتل الشعبية" إلى جوار أربع إدارات أخرى للتجنيد والتمويل والإرهاب والأمن[٨٧]" وفى سنة ١٩٥٠ وضع عبد الناصر للتنظيم الجبهوى برنامجا من ستة نقاط : القضاء على الاستعمار وأعوانه من الخونة المصريين ، القضاء على الاحتكار وسيطرة رأس المال على الحكم، إقامة عدالة اجتماعية ، إقامة جيش وطنى قوى ، وإقامة حياة ديمقراطية سليمه .

وقد يسأل سائل : وأين الإسلام ؟ سؤال طرحه حسن الهضيبى مرشد الإخوان على عبد الناصر فى أيام الثوره الأولى ، ورد عليه عبد الناصر : "أن التحرر من الاستعمار والاستغلال بدايه العمل للإسلام" ويقول د. حسن حنفى - وكان وقتها عضوا بحركة الإخوان : "إذا كان القرآن هو الدستور ، فإن ذلك يعنى خلع الملك والقضاء على الفساد والظلم الاجتماعى وتحقيق الجلاء ، وهو ماحققته الثوره" ويضيف د. حنفى : "لم يتجاوز الإخوان حدود الشعارات الدينية ولم يملأوها بمضمون سياسى ، فى حين حققت الثوره المضمون دون الشعار[٨٨]".

كانت تلك صيغة البداية ، وفيها يتضح تأثر عبد الناصر بحاجات الواقع وبصيغه "التوفيق الفعال" ، وقد يصح هنا أن نضيف لمحه عن خريطة القراءات التى ساهمت فى تشكيل وعى عبد الناصر قبل الثورة ، وقد نشر السويسرى "جورج فوشيه" قائمة إصدارات بالعربية والإنجليزية إستعارها عبد الناصر من مكتبة مدرسته الثانوية ثم من مكتبه الكلية الحربية التى تعلم بها وعمل بها بعد تخرجه ، وتبرز فى قائمة فوشية مؤلفات رموز "التوفيق الفعال" الأفغانى ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبى وشكيب أرسلان وسيرة مصطفى كامل ومؤلفات عبد الرحمن الرافعى عن تاريخ الثوره المصرية وديوان على الغاياتى "وطنيتى" ، وتبرز أيضا قراءاته فى التاريخ والاقتصاد السياسى والاستراتيجيا العسكرية ، بعدها تجىء قراءاته فى سيرة بسمارك والثورة الفرنسية ، ومجلد ضخم اسمه "معجزة اليابان" كتجربة بلد حقق تنميه هائلة بعيدا عن سيطرة الغرب[٨٩].

وكان جمال عبد الناصر حريصا على إستقلالية تنظيم الضباط الأحرار ، كان عقله مفتوحا لكل أيديولوجيات التغيير المطروحة ، لكنه حرص على الإستقلالية لاكتشافه نقص المطروح وعجزه عن تقديم جواب مطابق لأسئلة الواقع .

ولم يكن عبد الناصر منغلقا تجاه حركة الإخوان بالذات ، وقد التقى عبد الناصر - صيف سنة ١٩٤٤ - بالضابط الإخوانى محمود لبيب ، وكان لبيب مسئولا عن الشئون العسكرية لحركة الإخوان ، وبدأت من يومها علاقة وطيدة بين نواة الضباط وحركة الإخوان ، وانضم ضباط اقتربوا إلى الإخوان أو كانوا منهم مثل حسين الشافعى وعبد المنعم عبد الرؤوف[٩٠] ،

ثم كانت حالة من الجفوة أعقبت تواطؤ الإخوان مع ديكتاتورية إسماعيل صدقى سنة ١٩٤٦ ، لكن إنشاء التنظيم السرى للإخوان من أوساط حركة الجوالة الإخوانية التى قدر عددها بأكثر من ٢٠٠٠ عضو ، ثم مشاركات الإخوان فى مقاومة الإنجليز فى منطقة القناة (انطلاقا من قواعد إخوانية فى محافظة الشرقية بالذات) ثم فى حرب فلسطين[٩١] ،كل ذلك ساهم فى تقارب جديد ، وإن ظل عبد الناصر حريصا على استقلالية تنظيمة واختير عبد الرؤوف عضوا فى الهيئة التأسيسية للضباط الأحرار سنة ١٩٤٩ رغم بقائه على الإرتباط بحركة الإخوان ، ثم استبعد سنة ١٩٥١ بعد أن طالب بإنضمام الضباط الأحرار إلى الإخوان" حتى تؤمن الجماعه حياة الضباط ومستقبلهم فى حالة فشل الثورة [٩٢]"!

وهكذا حرص عبد الناصر على الاستقلالية ، ورفض وصاية الإخوان القاصرة ، وكان ذلك سببا مباشرا فى الصدام ، ومن جهته حرص عبد الناصر على استمرار التعاون مع الإخوان بعد الثورة ، واستثنى حزبهم من قرار حل الأحزاب فى يناير ١٩٥٣ ، لكنهم رغبوا فى فرض الوصايه مجدَدا على عبد الناصر وطلبوا ألا يصدر قرار أو قانون إلا بعد أن يقره مكتب الإرشاد الاخوانى ، وكان طبيعيا أن يرفض عبد الناصر [٩٣]، وعارض الهضيبى- مرشد الإخوان- خفض الحد الأدنى للملكية الزراعية للفرد إلى ٢٠٠ فدان فى الإصلاح الزراعى الأول، ورفضوا المشاركة فى الوزارة وتم فصل الشيخ الباقورى من عضوية الإخوان لأنه قبل الاشتراك فى وزارة الثورة ، ولم تكن لديهم أولويات أو برامج أى حركة سياسية رشيدة ولم يفهموا - كما يقول الكاتب الإسلامى د. عبد الله النفيسى - حرص عبد الناصر على تحقيق ثلاثة أهداف عاجلة : تنمية الجيش وتحديثه ، تحقيق جلاء الجيش الإنجليزى ، والقيام بإصلاح زراعى يحطم الأرستقراطية المصريه ويشل فاعليتها فى مقاومة الثورة[٩٤] .

ثم ارتكب الإخوان الخطأ القاتل ، تحالفوا مع خصومهم القدامى من الوفديين والشيوعيين المعادين وقتها لعبد الناصر ، تحالفوا وهم ممثلى"الموروث" مع رموز "الوافد" وبدأوا اتصالاتهم مع محمد نجيب الذى كان يحلم بالتحول من دور "القناع" إلى دور "القائد الحقيقى" للثورة ، وسعوا إلى دفع عناصرهم التنظيمية فى الجيش والشرطة للقيام بانقلاب عسكرى ، واشتبك متظاهروهم مع قوات الشرطة فى صدام بالأسلحة النارية فى يناير ١٩٥٤ ، بعدها أصدر مجلس قيادة الثورة قراره بحل جماعة الإخوان وإعتقال قادتها[٩٥] .

ورغم كل ماحدث ، كان عبد الناصر حريصا على استعادة الود المفقود مع الإخوان ، ويشير الكاتب الإخوانى محمود عبد الحليم لاجتماع هام جدا تم فى ١٩٥٤/٩/٢٠ بين ستة من

ممثلى الإخوان وبين بعض أعضاء مجلس قيادة الثورة ، كان الغرض من الاجتماع - كما يقول عبد الحليم - حل الخلاف المتفاقم بين الأخوان وعبد الناصر ، وبعد ست ساعات من التداول تم الإتفاق على إمكانات الصلح ، وكانت البداية : أن يوقف الإخوان حملاتهم الدعائية مقابل الإفراج عن معتقليهم، لكن الهيئة التأسيسية .للإخوان سارعت برفض الاتفاق ، ويعلق محمود عبد الحليم : "لقد حجبوا أنفسهم عن الحقائق ، ورضوا أن يعيشوا سابحين فى الأوهام"، (٩٦) وياليتهم اكتفوا بالأوهام ، فقد دبر جهازهم السرى محاولة فشلت لاغتيال عبد الناصر وهو يخطب فى ميدان المنشية ، كان ذلك فى أكتوبر ١٩٥٤ ، وكانت نهاية قصة تفاعل بين الموروث و"التوفيق الفعال" أسدل عليها ستار الدم .

وبين صدام ١٩٥٤ وصدام ١٩٦٥ ، جرت مياه كثيرة ، تداعت سيطرة الهضيبى على تنظيم الإخوان ، وسيطرت نزعة التشدد المغلق ، وسحب عبد الناصر بانجازاته بساط القاعدة الشعبية من تحت أقدام الإخوان ، كانت صيغة عبد الناصر تحرز نجاحاتها الهائلة . تحررت مصر من الإحتلال نهائيا وانتصرت فى معركة السويس ودخلت معارك التمصير والوحدة والتأميم والتنمية المستقلة ، وحققت الخطة الخمسية الأولى (١٩٦٠-١٩٦٥) وباعتراف البنك الدولى المعادى لعبد الناصر - أعلى نسبة تنمية اقتصادية فى العالم الثالث كله (٦ر٦٪ سنويا بالأسعار الثابتة الحقيقية)(٩٧)، بينما كان الإخوان مشغولون بخطة أخرى : خطة للاغتيالات ونسف الكبارى والجسور ومحطات الكهرباء !

حدث صدام ١٩٦٥ ، بعد أن أنشأ الإخوان تنظيما سريا جديدا بدأ العمل سنة ١٩٥٧ ، وبلغ عدد أعضاء نواته القيادية٠ ٣٠ عضو (٩٨) ، وأوكلت القيادة إلى سيد قطب ، وترك وراءه ، بل و"خان" تاريخه الشخصى ذاته ، كان سيد قطب يمثل فى الأربعينات وأوائل الخمسينات خطا إخوانيا راديكاليا ، وبلور رؤيته الإجتماعية التقدمية المستندة إلى الإسلام فى كتابيه (الإسلام والعداله الإجتماعية) و(معركة الإسلام والرأسمالية) ، لكنه تحول فى الستينات إلى النقيض تماما ، كانت الثورة الإجتماعية تجرى تحت أنفه ، لكنه وصفها بالجاهلية ، كانت كتب سيد قطب تصدر دون أن تصادرها رقابه عبد الناصر الموصوف بالاستبداد ! وتتابعت إنقلابات سيد قطب فى كتبه (هذا الدين) و(المستقبل لهذا الدين) ثم أخطرها جميعا (معالم على الطريق) ، وكان محور رؤية سيد قطب الجديدة : أن النظام الاجتماعى القائم يعيش فى جاهلية ، وأن دليل جاهليته هو الاعتداء على سلطات الله فى الأرض ، وعلى أخص خصائص الألوهية وهى الحاكمية ، وأنه لا حق للبشر فى وضع تصورات

أو أنظمة أو قوانين وأنه على الحركة الإسلامية أن تعتزل عن الواقع وتفاصيله وتسعى لتغييره من جذوره[٩٩] ، إنها الرؤية التى استندت إليها جماعة التكفير والهجرة وفاصلت المجتمع وكفرت الجميع [١٠٠] ، إنها عودة إلى نظرية الحكم بالحق الإلهى التى يرفضها الإسلام ، وقد أدانها الإخوان إنفسهم ، ورد الهضيبى على كتاب سيد قطب بكتابه (دعاة لاقضاه) ، والتناقض ظاهر بين رؤية قطب والبنا ، لكنه تناقض على السطح لا فى الجوهر ، ولم يقل حسن البنا صراحة ما يقوله سيد قطب ، لكن تهويماته وتعميماته البلاغيه تتيح الفرصه لأكثر من تفسير ، وقد تلاشت فرص التفسيرات المتفتحة بصدام الإخوان مع عبد الناصر ، وبقيت الساحة خالية لتفسيرات منغلقة خرجت بقوة المورروث عن الفاعلية الإيجابية فى التاريخ .

ولا أظن أن الاعتقالات أو التعذيب تصلح تفسيرا وحيدا للتحول ، بل ثمة عطب منهاجى وفقر فى الخيال وقتل للعقل ثم ارتباطات طبقية معيقة، وكلها مقدمات تقعد بالإخوان عن التطور بـ "المورروث" إلى نوع من "التوفيق الفعال" ، واقتربت من مثاله .

ولم يبق للإخوان غير اتهام الناصرية ونعتوها بالكفر أو الجاهليه أو (العلمانية) فى أبسط وصف ، فهل كان ذلك صحيحا ؟

٣/٢- وقبل أن نناقش اتهام الناصرية بالعلمانية ، يحسن أن نتفق أولاً على معنى محدد لهذه "العلمانية" .

"العلمانية" ببساطة هى نقيض الدينية أو الثيوقراطية ، العلمانية هى فصل الدين عن الدولة والدولة الدينيه تدمج بين السلطتين الزمنية والروحية ، أما الدولة العلمانية فتدع "ما لقيصر لقيصر وما لله لله".

والعلمانية مرتبطة أوثق إرتباط بتاريخ المسيحية كدين ، والأصل فى المسيحية هو الفصل بين الدين والدولة ، أو الفصل بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية ، وفى الإنجيل يرد أصل القصة على لسان السيد المسيح ، فقد جاء إليه بعض اليهود من رعايا الإمبراطورية الرومانية، وسألوه ليختبروه "يامعلم نحن نعلم أنك صادق ، وتعلم طريق الله بالحق ، ولا تبالى بأحد ، لأنك لاتنظر إلى وجوه الناس ، فقل لنا ماذا تظن ؟ أيجوز أن نعطى الجزية لقيصر أم لا ؟ فعلم يسوع خبثهم ، وقال : لماذا تجربوننى يامراؤون ، أرونى معاملة الجزية ، فقدموا له دينارا ، فقال لهم : لمن هذا الصورة والكتابة ؟ قالوا له لقيصر ، فقال لهم : أعطو إذا ما لقيصر لقيصر وما لله لله" (إنجيل متى ٢١:١٧).

وحين أصبحت المسيحيه دينا رسميا للإمبراطورية الرومانية ، تجاورت سلطتان إحداهما دينية يترأسها البابا والأخرى مدنية يترأسها الإمبراطور ، وبدأ ميزان القوة يختل فى إطراد لصالح سلطة البابوات منذ القرن الخامس وحتى القرن السادس عشر ، بدأ التحول بالبابا " جيلاسيوس الأول" الذى قال مذكرا للإمبراطور "تعلم أن ثمة سلطتين تحكمان العالم : السلطة الدينية والسلطة الزمنية ، وأن السلطة الدينية تتحمل المسئولية الأكبر لأنها تعنى بالأصل وهو روح الإنسان ، ومن ثم فإن القانون الإلهى أسمى من أى أمر أو قرار يصدره إنسان" ، وسندت الكنيسة رأيها بأن الحكم لله وحده وبـ (نظرية الحق الألهى) التى صاغها القديس توما الإكوينى[١٠١] ، وهكذا أصبح ما لقيصر وما لله فى يد الكنيسة وحدها التى تحولت إلى سلطة مطلقة ، وتحول رجال الدين إلى قوة تفعل ما تريد بدعوى أنها أوامر الله ، كانت لهم جيوشهم وإقطاعياتهم المنتزعة من المؤمنين مقابل الخدمات "الروحية". بل وامتلكوا الممالك ذاتها ، ثم ردوها إلى الملوك فى صورة إقطاعيات مقابل إتاوات باهظة ، فعلوا ذلك مع "فريد ريك الثانى ملك إيطاليا ، مع "بدرو الثانى" ملك أرغوان ، ومع ملك إنجلترا الذى اشتهر بلقب جان عديم الأرض بعد أن أجبره رجال الدين على التنازل عن بلاده كلها للبابا[١٠٢]!

وكان طبيعيا أن تكون هذه الثيوقراطية الجامحة موضعا لمعارضة أوروبا عصر النهضة ، عارضها رجال الإصلاح الدينى ، ودعوا للعودة إلى الاصل اللاهوتى ، وهو الفصل بين الدين والدولة ، وعارضها فلاسفة حركة التنوير- وكان أغلبهم ماديا ملحدا - لثقتهم المفرطة فى مقدرة العقل على إدراك الحقيقة ، واستمرت المعركة الشرسة على مدى قرنين من الزمان ، ثم جاءت الثورات البورجوازية ووضعت النهاية لقصة سيطرة رجال الدين .

اذن فالعلمانية فكرة وتاريخا جزء لايتجزأ من السياق المسيحى الأوروبى ، والنقاش حولها فى بلادنا لامعنى له ، إنها معركة حدثت هناك ، وما من معنى لنقلها هنا ، إلا إذا كان المجترون للعلمانية يريدون خلعنا من تاريخنا وحاضرنا ووضعنا فى الغرب الحديث والمعاصر ، أو كان المعارضون لها باسم الدين يريدون خلعنا من تاريخنا وحاضرنا ووضعنا فى أوروبا العصور الوسطى ، فليس فى الإسلام رجال دين ذوى سلطه بل علماء ومثقفون ، وليس فى الاسلام سلطة دينية ، سلطة الاسلام مدنية تحكم بالشرع والعقل ، والموقف الإسلامى الصحيح هو التمييز - لا الفصل - بين معنى الدين ومعنى الدولة ، ومن ثم فلا معنى للدولة الدينية أو العلمانية فى مجتمع يدين غالبيته بالإسلام ويعتبره الجميع ثقافتهم وحضارتهم .

ونصل إلى السؤال : هل كان عبد الناصر علمانيا ؟ وهل شهدت تجربة الدولة الناصرية فصلا بين الدين والدولة ؟ فى النص ، لم يتنكر عبد الناصر للإسلام ، ولم ينكر دوره الإجتماعى الدنيوى ، يقول عبد الناصر سنة ١٩٦٣ : "الإسلام دين التطور والحياة ، والإسلام يمثل الدين ويمثل الدنيا ، لايمثل الدين فقط " قبلها نقرأ فى المذكره الإيضاحية لقانون تطور الأزهر وكان واحدا من أعظم قرارات عبد الناصر. نقرأ نصا ذو دلالة بليغة يقول : "الإسلام فى حقيقته لايفرق بين علم الدين وعلم الدنيا (. .) والإسلام يفرض على كل مسلم أن يأخذ بنصيبه من الدين والدنيا وكل مسلم يجب أن يكون رجل دين ورجل دنيا"(١٠٣)

لم يكن عبد الناصر علمانيا "يروحن" الدين ويهمش دوره الاجتماعى والسياسى أو يلغيه ، ولم يكن الدين غائبا فى الخطاب الناصرى ، فقد تحدث عبد الناصر مرارا - كما أسلفنا - عن التفسير الرجعى للإسلام ، وأبرز هويته كدين ثورى وتقدمى وأدرك دوره كعنصر أصيل فى التعبئة السياسية ودفع الازمات الكبرى ، واستوعب ارتباط منطقتنا بالإسلام ، يقول عبد الناصر : "طول عمر هذه المنطقة وهى تدافع عن الدين ، ولم تمكن أى خارج عن الدين من أن يكون صاحب سلطة فيها".

وفى الممارسة ، كانت الصورة أوضح وأقوى من أى تشويه :

فى الأزهر ، حدث أكبر تطور نوعى فى تاريخه وصدر قانون إعادة تنظيم الأزهر سنة ١٩١٦ ، ووصف القانون الأزهر بأنه " الهيئة العلمية الإسلامية الكبرى التى تقوم على حفظ التراث العلمى والفكرى للأمة العربية وإظهار أثر العرب فى تطور الإنسانية وتقدمها " واستهدف القانون ربط الأزهر بالثورة الاجتماعية وتأكيد معانى التداخل بين الدين والدنيا ، ونجح فى تطوير مناهج التعليم الأزهرى بحيث تقدم دعاة ملمين بعلوم العصر إلى جوار علوم الدين ، تحقيقا لأمانى رفاعة الطهطاوى ، وتضاعفت مع صدور القانون ميزانية الأزهر ، كانت الميزانية عام ١٩٥٢ لاتتجاوز المليون و٥٣٧ ألف جنيه ووصلت عام ١٩٦١ إلى ٣ ملايين و٢٩١ الف جنيه سنويا ، وتضاعف عدد مبعوثى الأزهر فى الخارج إلى ٢٠٠ سنويا وأنشأ الأزهر مدينة للبعوث الإسلامية تكلفت مليون جنيه ، وأصبحت محطا لطلاب علوم الدين والدنيا من مسلمى العالم كله .(١٠٤)

وفى عام ١٩٧٠ كانت ميزانية الأزهر قد تضاعفت ووصلت إلى حوالى ثمانية ملايين جنيه سنويا ، ونشأت فروع للأزهر فى كافة أنحاء مصر ضمت كليات لأصول الدين والشريعة والقانون واللغة العربية ، ووصلت طاقة استيعاب مدينة البعوث إلى حوالى ثلاثة آلاف مسلم وافد من ٦٥ دولة ، وإتسعت قاعدة التعليم الأزهرى فى المراحل الإبتدائية والإعدادية

والثانوية ، وبلغ عدد المدارس الابتدائية الأزهرية سنه ١٩٧٠ أكثر من ١٨٣ مدرسه ضمت ٦٢٤ و٦٩ تلميذا ، وبلغ عدد المدارس الإعدادية الأزهريه ٦٩ معهدا سنه ١٩٧٠ بينما كان الرقم ١٩ معهدا فقط سنه ١٩٥١ ، وبلغ عدد المدارس الثانويه الأزهريه ٣٤ مدرسة سنة ١٩٧٠ بينما كان عددها ١٤ فقط سنة ١٩٥٢ ، وأنشئت معاهد دينيه للفتيات ، وقدم دعم هائل من الدوله لكتاتيب تحفيظ القرآن الأهليه المنتشرة فى كافة أنحاء مصر .[١٠٥]

وتم إنشاء المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، بعد ان ظهر تعثر تجربة سابقة حملت اسم "المؤتمر الاسلامى" عام ١٩٥٤ وأختير أنور السادات سكرتيرا لها ، ونجحت تجربة المجلس الأعلى نجاحا باهرا ، وامتد نشاطها إلى جميع أرجاء الوطن العربى والعالم الإسلامى ، واستهدفت التعريف بالاسلام وإحياء التراث الإسلامى واعداد بعثات الوعظ والارشاد وإنشاء ودعم شبكة واسعة من المراكز الاسلاميه كنقط تجمع للجاليات المسلمه فى عواصم الغرب الكبرى ، وخلال شهر واحد فقط بعد انشائه - من يوليو ١٩٦٠ إلى يوليو ١٩٦١ - ثم توزيع أربعة ملايين نسخه من مطبوعات المجلس الدينيه والفقهيه وثمانيه آلاف نسخه من القرآن المرتل ، وسبعمائه الف اسطوانه صلاة فى كافة أنحاء العالم الاسلامى [١٠٦] وتم تسجيل الآذان وكيفية الوضوء والصلوات الخمس باللغات العربية والانجليزية والفرنسية والألمانية والأسبانية والأوردية والأندونيسيه والسواحليه والفولانية والبرتغالية على سبع اسطوانات بلاستيك يضمها غلاف يسهل استعمالها على مختلف أجهزة البيك آب ، وعملت لجان المجلس الفرعية بنشاط وافر ، وأصدرت لجنة القرآن المرتل مصحفا مرتلا " برواية حفص" مكونا من ٤٤ اسطوانه ومصحفا "برواية ورش" مكون من ٦٨ أسطوانة و"المصحف المعلم" من ٧٥ أسطوانة كل جزئين فى ٥ أسطوانات ، وأصدرت لجنة القرآن والحديث" المنتخب فى تفسير القرآن الكريم"، وكتاب "القصص الهادف" فى سورة الكهف ، والقرآن والطبائع النفسية "وكتاب الإمام فخر الدين الرازى ، وكتاب" الأحاديث القدسية "، والمنتخب من السنة فى ٨ أجزاء ، وأصدرت لجنة التعريف بالإسلام ٥٦ كتابا حتى عام ١٩٧٠ ، وأصدر المجلس مجلة " منبر الإسلام" باللغات العربية والانجليزيه والفرنسية والأسبانية ، وأصدر سلسلتين من الكتب أولاهما بعنوان " كتب إسلامية" والثانية بعنوان "دراسات فى الإسلام" ، وترجمت الإصدارات كلها باللغات الحية ولغات شعوب قارات افريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية .[١٠٧]

ونكتفى بالمثالين ، فالممارسات المشابهة تكاد لاتقع تحت حصر ، ونسأل : هل هذا سلوك دولة وصفت بأنها ملحدة أو جاهلية او تتنكر للإسلام ؟ مجرد سؤال استنكارى ! ..

وأهمية مثالى الأزهر ومجلس الشئون الإسلامية بالذات ، أنهما عملان أنشأهما ورعاهما مركز الدولة الموصوف بالعلمانية ، وربما يرى البعض أن تطوير الأزهر إستهدف إلحاقه بالدولة،

ونرد" بأن تطوير الأزهر كان بالأساس توسيعا لنطاق وظيفته المجتمعية ، وإن قادة الجامعة الدينية الرائدة على عهد عبد الناصر لم يكونوا رجالا ضعافا ، فقد ظل الشيخ محمود شلتوت إماما للأزهر فى أزهى سنوات المرحلة الناصرية ، والشيخ شلتوت هو أعظم مجدد دينى فى تاريخ الأزهر منذ رحيل الإمام محمد عبده ، أما المجلس الأعلى للشئون الاسلاميه فقد احتل منصب سكرتاريته رجال من نوع الشيخ محمد الغزالى الفقيه المجدد وأحد قاده تنظيم الاخوان فى السابق ، ثم أن السلطه فى الإسلام سلطة مدنية لايصح أن تخلق فى مواجهتها سلطه رجال دين ، وفتاوى رجال الأزهر والشئون الاسلامية - فى أغلبها - مع التغيير الاجتماعى وضد الصهيونية ، ولايجوز عليها وصف فتاوى السلطان ، أو أنها صدرت بأمر عبد الناصر مع مخالفتها لصحيح الدين !

بقيت نقطة مهمة لها صلة بقضية العلمانية وبقضية الناصرية أيضا ، إنها تخص حق المواطنة ، والناصرية بانطلاقها من المبدأ القومى ، تؤكد المساواة التامه بين العرب جميعا مسلمين ومسيحيين وغيرهم فى الحقوق والواجبات ، والفقه الإسلامى الصحيح المتفاعل مع المتغيرات يسند المساواة ، أما أغلب جماعات "الاسلام السياسى" فترفض المساواة وتطلب عقد الذمة ودفع الجزية ، وتحول غير المسلمين إلى مواطنين من الدرجه الثانيه أو ما هو أدنى.(١٠٨)

وقد كان من أول إنجازات الناصريه ، انها ألغت إزدواج التقاضى أمام المحاكم الشرعية والمجالس الملية القبطية ، ووحدت التقاضى أمام محاكم وطنية ، وألغت بذلك أوقح مظاهر التدخل الأجنبى بحجة حفظ حقوق المسيحيين . وأنهت تفرقة لامعنى لها بين مسلمى مصر وأقباطها ، كما حافظت الناصرية على تقاليد استقرت قبلها وأكدت حرية العقائد الدينيه ووحده الانتماء الوطنى ، ولم تشهد المرحلة الناصرية على تقاليد استقرت قبلها وأكدت حرية العقائد الدينية ووحدة الانتماء الوطنى ، ولم تشهد المرحلة الناصرية أبدا ظاهرة الفتن الطائفية، رغم أن الكتب والمجلات الدينية إسلامية ومسيحية صدرت بكثافة غير مسبوقة فى الخمسينيات والستينيات ، والسبب باختصار - كما يقول المؤرخ د. يونان لبيب رزق - "إن الناصرية استطاعت بمهارة أن توظف الوجه المضىء والحقيقى للدين لخدمة مواطنيها بدلا من جعله أداة للإرهاب والقهر والتسلط"(١٠٩) وبلغت الوحدة الوطنية حدا أزعج المتربصين بها من القوى الاستعمارية ، وقد أصدر مؤلف أمريكى - سنة ١٩٦٣ - كتابا عن الأقباط أسماه (الاقلية الوحيدة) ، وتعجب فيه من مسالمة الأقباط وتأييدهم لعبد الناصر" رغم ان القومية العربية التى يترنم بها نظام عبد الناصر هى صنو مرادف للإسلام ، ورغم ان الناصرية هى الإسلام بدون الإخوان المسلمين" .

وقضية المساواة المواطنية من عدمها ليست هينة ، إنها تمس - مثلا - مسيحيين يبلغ عددهم نحو (١٠٪) من سكان الوطن العربى ، ثم انها تؤثر فى القدرة على تمتين النسيج الإجتماعى فى مواجهة الاختراقات الاستعمارية والتبشرية ، واختلاف الناصرية مع جماعات الإسلام السياسى بشأنها يقدم دليلا آخر على الفارق الملموس بين معنى التوفيق الفعال ومعنى الموروث الجامد باسم الإسلام . .

أما هل تتفق المساواة المطلوبه مع الإسلام ؟ فأظن أنها تتفق ، ليس بمنطق المصلحة الفقهى وقاعدة لا ضرر ولا ضرار ، ولكن ايضا لانها تتفق مع توجيه الشرع الحاكم فى القرآن والسنة النبوية ، ولست أفتى بغير علم ، وإنما اترك الأمر لأصحابه ، يقول الدكتور محمد سليم العوا : "إن القاعدة العامه وضعها الرسول صلى الله عليه وسلم فى صحيفة المدينة ، وهى أن لغير المسلمين نفس الحقوق وعليهم نفس واجبات المسلمين" ، أما "الجزية" فقد فرضت كبدل لعدم مشاركة المسلمين فى الدفاع عن دار الإسلام ، والصحابة والتابعون اسقطوها عمن شارك منهم فى القتال ، اما بالنسبه للنص القرآنى المقرر للجزيه" حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون" (سورة التوبه :٢٩) ، هنا يضيف د. العوا : ان أمر ذلك النص يشبه أمر النص المعدد لمصارف الزكاة ، وقد أجمع الصحابة فى عهد عمر على اسقاط سهم المؤلفه قلوبهم رغم أنه ورد بنص القرآن ، وقال الفقهاء إنه رأى سديد "لأن للحكم علة دار معها فحيث توجد يوجد الحكم وحيث تنتفى ينتفى الحكم" (١١٠) وقد اختلفت الظروف وأصبح الجميع مسلمون وغير مسلمين يشاركون فى واجب الجندية ، ومن ثم فلا معنى لفرض الجزية ، وينقل المفكرو المستشار طارق البشرى عن الشيخ عبد المتعال الصعيدى قوله : "يقينى انه بفتح باب الاجتهاد يمكننا التوفيق بين الحكم الدينى والحكم القومى لانه لايلزم ان يكون هناك خلاف بينهما ، والإسلام ينظر إلى أبناء الوطن الواحد من مسلمين وغير مسلمين على أساس أن لهم مالنا وعليهم ما علينا ، وفى هذا الاساس تجتمع الحكومه الاسلامية والحكومة القومية ، وهذا هو طريق جمال الدين الافغانى ومحمد عبده"(١١١) ، ويدعو البشرى الى مراجعة الإجتهادات الفقهية المتقادمة التى تمنع غير المسلمين من تقلد وظائف الإمامة (الرئاسة) أو القضاء أو إمارة الجيش ، وحجته : أن شروط ممارسة تلك الوظائف تغيرت كثيرا فى عصرنا ، وحدث تفتيت وتوزيع للسلطات وحلت الهيئات محل الأفراد فى اتخاذ القرارات (١١٢) ، وخاصة إذا ماتم الأخذ بالأساليب الديمقراطية فى بناء الدولة ، وعلى نحو يمكن من المساواة التامة بين المواطنين جميعا مسلمين وغير مسلمين .

ساعتها ، تسقط دعوى العلمانية ، فالإسلام الحق مع التمييز - لا الفصل - بين الدين والدولة ، والإسلام الحق أكبر ضمانة لحقوق المساواه بين مواطنينا جميعا .

٣/٣- جانب آخر من الصورة ، إنه قضية "تطبيق الشريعة" وهنا تحتاج الناصرية إلى نوع من "اعادة النظر" .

لا أعنى هنا قضية النظام الإسلامى ، فالكل يسلم بدور دنيوى للدين الاسلامى ، لكن التقديرات تختلف حول حدوده ، ثم أن الطبيعه الحاكمة للنظام الإسلامى من العموم بحيث تصلح لكل زمان ومكان ، وطبيعى ان تختلف الصياغات النظامية والآليات التطبيقية حسب الأنحيازات الأيديولوجية والفقهية والاجتماعية ، لكن مايبقى محصنا ضد الاختلاف هو "الجانب القانونى المجتمعى فى الشريعة" خاصة ماورد بنص القرآن والسنة النبوية المتواترة قطعية الدلالة .

وأظن ، أن الناصرية يجب ان تنحاز إلى تطبيق "الشريعة القانونية" إن جاز التعبير ، ليس فقط من منطلق دينى اعتقادى ولا فقط من منطلقها التوفيقى بين الموروث والعقل ، بل أيضا من منطلقها الاستقلالى والشعبى .

فالعودة لتطبيق "الشريعة القانونية "جانب مكمل للاستقلال عن الآخر الغربى ، فقد فرض علينا الأخذ بالتشريع الغربى مع الغزو الاستعمارى ، وليس فى الأخذ بشريعه الإسلام القانونية مايجرح مشاعر العرب غير المسلمين ، أو يخل بمبدأ المساواة ، وليس فى الامر إكراه فى فرض دين على غير المتدينين به ، ولا إخلال بمبدأ حرية العقائد وهو مبدأ إسلامى مصون ، فالشريعة القانونية ملك لأمتنا جميعها على اختلاف الأديان ، والنظام القانونى المستمد من الشريعة يجسد عبقريه أمتنا فى القانون ، والعرب المسيحيون أولى بقانون الشافعى من "قانون نابليون غير الدينى" ، إنها صيغة الإسلام الحضارى التى يرث تاريخها المسلمون والمسيحيون معا ، يقول المطران اللبنانى جورج خضر "حضارة اوروبا هى حضارة الاوروبيين ، وانا لم أساهم فيها ، إنّها فى أفضل حال العروس ، ولكنى لست أباها ، قد اتذوق اوروبا ولكنى لا أكونها ، وإذا استهلكت ماتنتج فهى لاتفتخر بذلك ، وقد أفتخر ، إنما هى تفخر بما تنتج ، وهذا ثمن اجتهاذها هى ، غير أنى على هذه الأرض ابن الحضارة التى توالت عليها منذ فجر التاريخ ، وورثتها جميعا الحضاره العربية الاسلامية ، وأنا فى قلب هذه الحضارة منذ بزوغها ورافقتها وفى القرون الأخيرة علمتها"(١١٣)، ولو كان لدى المسيحية شريعة قانونية تقابل شريعة الإسلام لجاز الاعتراض دفاعا عن مبدأ المساواة ، لكن الحقيقة أنه لا يوجد شيء

من ذلك ، فالمسيح - كما يقول الأب القبطى متى المسكين - لم يهتم أبدا بتشريع قوانين مدنيه ولم يجمع قط ، ولم يخلط ابدا ، بين مملكة الله ومملكة هذا الدهر ، وقد رفض ملك الأرض ، وأن محاولة الكنيسه الاهتمام بالأمور الزمنيه باسم المسيح هو بمثابة تنصيب المسيح ملكا على الأرض"(١١٤)

والعودة لتطبيق الشريعة القانونية مطلب شعبى جهير ، ويؤيدها المسلمون وقطاعات متزايدة من المسيحيين ، والدراسات الاستطلاعية القليلة التى أجريت تظهر تلك الحقيقة ، وقد أجرى (المركز القومى للبحوث الإجتماعية والجنائية بالقاهرة) سنه ١٩٨٢ استطلاعا للرأى العام حول "تطبيق أحكام الشريعة الاسلامية على جرائم الحدود" ، واختار القائمون بالاستطلاع عينة من الجمهور العام بلغ عددها ٣٤٢٧ شخصا منهم ٩٣٫٣٪ مسلمين و٦٫٧٪ من المسيحيين ، وتلك نسبة مقاربة للتوزع السكانى حسب الديانة بأرقام تعداد١٩٧٦ ، وكانت النتائج كالتالى : بلغت نسبه الموافقه بدرجاتها المختلفة (موافق جدا - موافق بدرجة فوق المتوسط - موافق بدرجة متوسط) ٩٦٫٢٪ من العينة الكلية ، وفى عينة المسلمين على حدة بلغت نسبه الموافقين ٩٨٪ فى مقابل ١٫٣ معارضون و٫٧٪ محايدون ، بينما وافق ٦٣٪ من عينة المسيحيين وعارض ٣١٪ ووقف ٦٪ على الحياد ، وكانت الغالبية مع التطبيق التدريجى لأحكام الشريعة ، فقد وقف مع التدرج - لا التطبيق الفورى - من المسلمين ٦٩٪ والمسيحيين ٦٨٪. أكثر من ذلك يظهر الإستطلاع - وهو مايجب أن يستثير اهتمام الناصريين بالذات - أن ٩٠٪ من القوى العاملة يؤيدون بشدة تطبيق أحكام الشريعة وان ٨٣٪ من الكتابيين والطلاب يؤيدون بشدة ، وتنخفض النسبة قليلا لدى الإداريين والمهنيين .(١١٥)

إذن ، فتأييد تطبيق "الشريعة القانونية" واجب على الناصريين ، واجب من منطلق دينى وحضارى ، وواجب من منطلق استقلالى ، وواجب من منطلق شعبى ، وواجب بالجملة اتساقا مع صيغة التوفيق الفعال المميزة لتاريخ وحركة مستقبل الناصرية .

لكن التساؤل يبقى عن مدلول هذه الشريعة القانونية ومزاياها وحدود تناقضها مع الوضع القانونى القائم ؟

ولابد - أولا - من التمييز بين "المقدس" و"الوضعى" ، أو بين" الشريعة" و"الفقه" بمعنى آخر ، فالشريعة - كما يقول د. محمد عماره - "دين وليست دنيا ، ثوابت وليست متغيرات، ومصدرها الوحى لا الرأى والاجتهاد ، والفقه الإسلامى فى المعاملات هو مانعنيه الآن عندما نتحدث عن القوانين الإسلامية ، وموضوع الفقه الإسلامى متميز تماما فى الطبيعه والمجال عن

الشريعة الإسلامية ، وعلى حين رأينا علماء الإسلام ينبهون على أن الشريعة وضع إلهى وجدناهم ينبهون على أن الفقه ليس كذلك ، إذ هو كما يقول الجرجانى "علم مستنبط بالرأى والاجتهاد ويحتاج إلى النظر والتأمل" (١١٦)

ومن ثم لا يجب ان يخلط معنى الشريعة مع معنى الفقه الوضعى العقلى غير الملزم دينيا ، وتلك التفرقة واجبة حتى لاتختلط الاوراق ، وأصول الشريعه هى : القرآن والسنة والإجماع والقياس ، والإمام ابو حامد الغزالى يستبدل العقل بالقياس فى جعله من أصول الشريعه ، فالقياس هو نوع من الاجتهاد ، والإجماع هو الآخر ليس بمنأى عن سلطان الاجتهاد ، والسبب: ان الإجماع الثابت يستلزم الاجماع النطقى بين الفقهاء لا الإجماع السكوتى المختلف فيه، وهذا الإجماع الثابت لايشمل سوى مسائل محصورة من الفقه لايمنع استمرار ثباتها قدرة الشريعة على التطور مع اختلافات الزمان والمكان والظروف ، والإجماع ينسخ مع تبدل المصلحة، ولا يبقى ثابتا سوى النص القرآنى قطعى الدلالة والسنة المتواترة قطعية الورود قطعية الدلالة ، وتلك الاخيرة لاتشمل سوى عدد محدود من الأحاديث النبوية(١١٧) .

وفى مجمل النص القرآنى ، فان مائتى آيه فقط تتضمن أحكاما تشريعية ، والمقصود هنا ليس أحكام العبادات بل أحكام المعاملات ، ومنها أحكام الأحوال الشخصية كشئون الزواج والطلاق والمواريث والوصيه ، ومنها أحكام الجنايات والحدود وهى أربعة : حد السرقة (وهو قطع اليد) ، حد القذف (وهو الجلد ثمانين جلدة) ، وحد الزنا (وهو الجلد مائة جلدة) ، وحد الحرابه (وهو القتل والصلب او النفى من الارض) ، وأضيف لها حدان : هما حد الردة وقد ورد فى حديث للرسول ، وعقوبة شارب الخمر وهى "تعزيريه" استخرجها الإمام على بن أبى طالب قياسا على حد القذف ، أما فى المسائل المدنية فلم يتضمن القرآن سوى آية واحدة هى "وأحل الله البيع وحرم الربا" سورة البقره : ٢٧٥) ، وهى التى يدور بشأنها جدال فقهى شديد حول فوائد البنوك فى عصرنا ، وثمة نصوص قرآنية أخرى ذات طابع تشريعى مثل الآية " ياأيها الذين امنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى" (سورة البقرة : ١٧٨)(١١٨) وأحكام الحدود فى الشريعه تثير الجدل ، فتطبيقها ملزم بالنص القرآنى ، لكن الممارسة والاجتهادات الفقهية وضعت شروطا لتطبيقها ، فحد السرقة - مثلا لايطبق إلا إذا اخذ المسروق من حرز او ان يكون المسروق مالا متقوما وألا تكون للسارق حاجة إليه ، وألا تكون فيه "شبهة ملك" أى أنه لاحد على من يسرق من أموال الدولة - مثلا - لأن له فيها شبهة ملك ، واتفق جمهرة الفقهاء القدامى على أن حد السرقة لايطبق فى الخطف والنهب والإختلاس ، وفيما يتعلق بالزنا فقد اشترط الفقهاء لإثبات الجريمه شهادة أربعة شهود عدول يرون الفعل رأى العين من أوله إلى

منتهاه ، وبحيث لايمر الخيط بين الرجل والمرأة ، وتلك شروط يستحيل توفرها فى أغلب حالات الزنا(١١٩).

ومع الإتفاق على مبدأ تطبيق "الشريعة القانونية" فلا بد من مراعاة أربعة إعتبارات :

أولها : إن الأصل هو التسليم بالنص القطعى مع الإيمان بالعقل والتطور ، وقد تطورت الحياة الاجتماعية للمسلمين وغيرهم كثيرا منذ تم إغلاق باب الإجتهاد قبل عشرة قرون ، وجدت جرائم بلا حصر ، ولم تتطرق إليها بالطبيعة كتب الفقه المتداولة ومذاهبه الكبرى ، وثمة قاعدة فى النظام العقابى للإسلام هى قاعدة (التعزير) تتيح لولاة الأمور تأثيم أى فعل يرون فيه إخلالا بالأمن وتقرير عقوباته الملائمة ، الصحيحة ، وغلق باب الاجتهاد بعد الجمود النصى والمذهبية الضيقة يطغيان على ما عداهما ، ومن ثم وجب فتح باب الاجتهاد من جديد، وقد وضع القدماء شروطا للمجتهد : أولهما : العلم بقواعد اللغة العربية ، وثانيها : العلم بأسباب النزول حتى يمكن للمجتهد تمييز وفهم الأصول ونحسب أنه لابد من إضافة شرط ثالث هو الوعى بمصالح الأمة والانتساب إلى أغلبية الشعب ، فحيث توجد المصلحة العامة فثم شرع الله ، وبديهى أن المجتهدين الجدد - من القضاة وعلماء الدين - لن يكونوا أصحاب مذاهب فقهية جديدة ، بل هم خبَراء يدور عملهم فى نطاق السلطة المدنية التى هى الأصل فى الإسلام. شرط تمتعها بالتأييد الشعبى .

ثانيها : أن تطبيق الشريعة القانونية لن ينسخ على الفور نظامنا القانونى القائم ، فلا بد من التدرج من جهة ، ولابد من إعداد أجيال متمرسة بالتفقه فى الشريعة ، ولابد من الوعى بالتحول الذى جرى لأنساق من البناء القانونى الغربى فى بلادنا ، فقد تطورت فى مصر مدرسة فقه قانونى على مدار قرن ويزيد منذ فرض "كود نابليون" سنة ١٨٨٣ ، ودخلت كثير من قواعد الفقه الإسلامى فى بنائنا القانونى العام ، فهناك التشريع المدنى الذى صدر عام ١٩٤٨ واستغرق إعداده أكثر من عشرين سنة ، وتضمنت مذكرته الإيضاحية "تأصيلا لكثير من القواعد فى فقه الشريعة الإسلامية" ثم أن جميع الأحكام المتعلقة بالأحوال الشخصية بقيت مأخوذة نصا من القرآن الكريم والسنة النبوية والمبادىء المشتركة بين مذاهب الفقه الأربعة ، ومعنى ذلك كله : أن نقطة البداية هى تنقية القوانين القائمة مما يخالف الشريعة ، وأحسب أن تلك النقطة صار مسلما بها لدى أغلب اتجاهات النخبة وأغلب الجمهور .

ثالثها : أن الميزة الكبرى لقضية العودة إلى الشريعة ، فوق الاتساق مع ديننا الخالق لوجودنا القومى العربى والمميز لخصائصنا الحضارية ، أن قوانين الشرع الإسلامى تتناقض فى

جوهر نظريتها الحاكمة مع قانون نابليون الذى فرض علينا تطبيقه ، فقانون نابليون يعرف الحق إقرارا به (الحق فى الحرية ، الحق فى المساواه ، الحق فى التملك .. الخ) ، وسواء توفر لصاحبه- كما يقول د. عصمت سيف الدولة - مضمون الحق فعليا أم لا ، أما الشرع الإسلامى فلا يعرف الحق إلا على مضمون عينى يمارسه صاحبه فعليا ، وقانون نابليون يطلق تملك الأرض بدون حدود والشرع الإسلامى يقصر ملكية الأرض على الانتفاع دون الرقبة ، وقانون نابليون يطلق حرية استخدام الحقوق بدون قيود ولو أتلفها الاستعمال ، أما فى الشرع الإسلامى فإستخدام الحقوق ليس مطلقا وتقيده مصالح المجتمع ، وقانون نابليون يحمل مرتكب الفعل الضار الفاعل المباشر وحده مسئوليته تعويض المضرور ، أما الشرع الإسلامى فيحمل الفاعل غير المباشر (المتسبب فى الضرر) مسئولية التعويض مع الفاعل المباشر وفى بعض الحالات دونه ، وقانون نابليون لايحمى المغفلين ، أما الشرع الإسلامى فيحمى ذا الغفلة المغبون أو ضحية الغش والتدليس ، وقانون نابليون يجيز الربا والإسلام يحرمه .(١٢٠)

رابعها : أن الشريعة القانونية لاتؤتى ثمارها المرجوة لو طبقت فى عزلة عن كافة جوانب البناء السياسى والإقتصادى والإجتماعى . إنها بذلك تفقد شروط تطبيقها من الأصل ، وقد أوقف سيدنا عمر - مثلا - تنفيذ حد السرقة فى عام الرمادة ، واتفق بذلك مع صحيح الإسلام ، والسرقة من مال الدولة مثلا توجب تطبيق الحد وربما التزيد فيه أكثر من سرقة الأفراد وتوفير كامل حقوق الإنسان يتيح أفضل مناخ لتطبيق الشريعة ، والعدل فى التوزيع وتوفير حد الكفاية الإنتاجية لكل مواطن يحاصر الجريمة فى منابعها ، وكل ذلك لايتحقق بغير مناخ نهضة شامل يزيح السراب الثقافى ، ويكشف كما يقول د. أنور عبد الملك - ذلك الوهم المتأصل فى عقول وقلوب العديد من المثقفين العرب والزاعم أنه لاجودة إلا فى الغرب ، ولاتطور إلا بالسير فى دروب الغرب ، (إنهم فى الواقع عملاء حضاريون للغرب) أعود وأكرر: تطبيق "الشريعة القانونية" يضيف إلى المبدأ الناصرى ، ويثبت إمكاناته الأفضل فى "التوفيق الفعال" ، إنه عنوان على أصالة استقلالية الناصرية ، وحسها "الشعبى" .. وتقدميتها أيضا .

٤- الاشتراكية مع الله

٤/١- كان الشهيد آية الله طالقانى - أحد زعماء ثورة الخمينى الإيرانية - يرفع شعار "الاشتراكية مع الله" ، وكان عبد الناصر يرفع شعار " العدل شريعة الله" .

وقد وصف طالقانى - وهو مرجع دينى شيعى - بأنه ناصرى ، ولم يكن فى الوصف مبالغة أو تحريف للكلم عن مواضعه .

والغريب ، أن جماعات الموروث الجامد . تدمغ اشتراكية عبد الناصر بالكفر وتتهمها بالماركسية أو الشيوعية . فهل هذا صحيح ؟

أظن أنه ينبغى- أولا - أن تعرف معنى اشتراكية عبد الناصر ، وأن نرصد بعض ملامحها الأساسية ، كان عبد الناصر يعلن دائما خلافاته مع الماركسية وتطبيقاتها ، إختلف مع ماديتها الجدلية بإيمانه بالتوحيد الدينى وإيمانه بمحوريه الدور الإنسانى فى التطور ، وإختلف مع المادية التاريخية فى إيمانه بالتميز القومى الحضارى وعدم اعتبار الصراع الطبقى قوة دافعة وحيدة للتاريخ ، ولم يسلم بالتقسيم الخماسى ذى المنشأ الأوربى لتطور التاريخ البشرى (المشاعية - البدائية - العبودية - الإقطاع - الرأسمالية - الشيوعية بعد مرحلة انتقال إشتراكى) ولم يؤمن عبد الناصر أبدا بيوتوبيا المجتمع الشيوعى ، وأكد أن ما بعد الاشتراكية هو "المزيد من الإشتراكية" لا الشيوعية ، واختلف مع تطبيقات النظام الاشتراكى المشتق تاريخيا من الماركسية فى : رفضه لديكتاتورية الطبقة العاملة ، أو أن يكون مجرد وجود ملكيات خاصة نافيا للاشتراكية وأكد بالمقابل على مفهوم الشعب العامل ، ووجود ملكيات خاصة صغيرة فى ظل النظام الاشتراكى وفى مجال الزراعة بالذات .

ولم تعن خلافات عبد الناصر الماركسية ، أنه أنكر وحدة الخصائص الجوهرية للاشتراكية كنظام اقتصادى حديث ، أو أنكر ضرورة التخطيط المركزى الشامل والملكية الاجتماعية لأدوات الإنتاج بالعكس كان دائما يؤكد وحدة الاشتراكية ، ويؤكد وحدة القيمة الأساسية التى تصدر عنها وهى "منع استغلال الإنسان للإنسان وتصفية الفوارق بين الطبقات"(١٢١) ، واعتبر ذلك كله مشتركا إنسانيا عاما ، وإن اختلفت التطبيقات والخصائص القومية والدينية .

ولم تكن اشتراكية عبد الناصر نوعا من الانتقاء الاختيارى ، بل كانت حلا حتميا "لمشكلة التخلف الاقتصادى والاجتماعى وصولا ثوريا إلى التقدم ، حتمية فرضها الواقع ، وفرضتها آمال الجماهير ، وفرضتها الطبيعة المتغيرة للعالم" وليس مطروحا أمام البلدان المختلفة ونحن منها إمكانية النمو بالطريق الرأسمالى سوى بارتباط بالاحتكارات العالمية التى تجر الوطن إلى حظيرة التبعية(١٢٢) ومن ثم تطابق مفهوم التنمية المستقلة وفض روابط التبعية مع مفهوم اشتراكية عبد الناصر .

وإشتراكية عبد الناصر تؤكد على قيادة القطاع العام القوى والقادر والمملوك للشعب لعملية التنمية المستقلة ، وعلى وجود قطاع خاص يخضع لدواعى واشتراطات خطة تنمية شاملة تصوغها إرادة وطنية تهيمن على مراكز القرار السياسى والاقتصادى ، فالتخطيط

الكفء هو الطريقة الوحيدة التى تضمن استخدام جميع الموارد الوطنية المادية والطبيعية والبشرية بطريقة عملية وعلمية وإنسانية ، لكى تحقق الخير العام لجموع الشعب" ولاتخطيط فعال "بدون سيطرة الشعب على كل أدوات الإنتاج وتوجيه فائضها طبقا لخطة محددة"(١٢٣)

والتأميم فى اشتراكية عبد الناصر ، ليس مجرد عقوبة تحل برأس المال حين ينحرف ، إنه الوسيلة المثلى للسيطرة وإقامة الملكية الاجتماعية لهياكل ومفاتيح الإنتاج الرئيسية ، وبخاصة فى قطاعات الصناعة والتجارة والمال ، أما الحل الاشتراكى لمشكلة الزراعة فيعتمد على أساسين "زيادة عدد ملاك الأرض الزراعية وإتاحة حق ملكية الأرض لملايين الفلاحين ، ثم تدعيم ملكية الأرض بالتعاون وتحويل اقتصاد الملكيات الصغيرة من اقتصاد ضعيف إلى اقتصاد قوى بالتوسع المستمر فى التعاون والتجميع الزراعى"(١٢٤)

واشتراكية عبد الناصر ليست نوعا من الإصلاح الاجتماعى أو الحلول الوسط "إنها القضاء على الإقطاع كلية واستغلال رأس المال الكلية وتصفية الفوارق الطبقية" ، وهى اشتراكية علمية ليس فقط لأنها تقوم على العلم والتخطيط ، ولكن أيضا لأنها تقوم على الوعى بالتناقضات الرئيسية التى لا حل لها إلا بالتصادم مع الرجعية ، وبالتناقضات الثانوية فى إطار قوى الشعب العاملة التى تحل ديمقراطيا فى إطار من الوحدة الوطنية"(١٢٥)

واشتراكية عبد الناصر تؤكد على قيمة العمل باعتباره محددا للقيمة الإنسانية وللمكانة الإجتماعية والعائد الاقتصادى وفقا لمبدأ "لكل بحسب عمله" ، وعلينا أن نقضى على أية إمتيازات تتجاوز حق العمل وقيمته فى خدمة المجتمع دون أى اعتبار آخر ، و"المساواة فى الاشتراكية هى مساواة فى الفرصة المتكافئة بعد تصفية الامتيازات الطبقية ، وبعد الفرصة المتكافئة لكل مواطن ، فان كل مواطن هو الذى يحدد بنفسه وقدراته الذاتية ودوره فى المجتمع ، ومقدار مايحصل عليه من هذا المجتمع" ولايعنى التركيز على قيمة العمل نفى حق الإرث ، فالإرث "شرع سماوى وقطعة من الطبيعة البشرية ذاتها ، لكننا نريد أن يصبح الإرث فى الكفاية وليس فى الحاجة"(١٢٧)

واشتراكية عبد الناصر - أخيرا - لاتتحقق إلا بنقل السلطة إلى تحالف الشعب العامل ، فالسلطة السياسية هى أداة الشعب فى إحداث التغيير الاجتماعى ،(١٢٨) والارتباط عضوى بين الديمقراطية والاشتراكية" حتى ليصدق القول بأن الاشتراكية هى ديمقراطية الاقتصاد ، وأن الديمقراطية هى اشتراكية السياسة" (١٢٩) "وديمقراطية الاشتراكية هى ديمقراطية الشعب العامل الذى له الحق فى ناتج عمله وله الحق فى بلده"(١٣٠)

تلك بعض ملامح اشتراكية عبد الناصر ، وهى تقوم فى بساطة على الكفاية فى الإنتاج والعدالة فى التوزيع ، توسيع قاعدة الثروة الوطنية ثم نصيب عادل من الثروة الوطنية لكل بحسب عمله . ولاتناقض بينها أبدا وبين الإسلام بالعكس ثمة اتساق كامل ، إنها اجتهاد وطنى استقلالى متفاعل مع العصر رمتصل فى روحه بأنبل مراحل التاريخ الإسلامى ، والإسلام ليس ضد التأميم وثمة حديث نبوى مشهور "الناس شركاء فى ثلاث : الماء والكلأ والنار" وفى قول آخر "يضاف الملح" ، وقد كانت تلك هى المقومات الأساسية وأدوات الإنتاج الرئيسة فى مجتمع النبوة وحجزت جميعها عن ملكية الأفراد ، والملكية فى الإسلام حق لله والإنسان مجرد مستخلف فيها ونزعها مشروع إذا تخلفت عن أداء وظيفتها الاجتماعية ، والإسلام ينهى عن اكتناز الأموال ويبشر المكتنزين بعذاب أليم ، والإسلام يحرم الربا والاستغلال الذى يصنع الرأسمالية ، والعمل قيمة مقدسة فى الإسلام وحق وواجب ، والإسلام لايعترف بثروة إلا أن يكون مصدرها عملا أو ميراثا ، والله مع الشعب الكادح ، كان المفكر الإسلامى على شريعتى يقول دائما : إنَ كل نص قرآنى به لفظة "الله" يقصد بها "الشعب" فالله مع الشعب دائما وضد ثالوث الاستبداد والاستغلال والكهانة [١٣١] .

لا نقول أن اشتراكية الناصرية هى الإسلام ، وليس فى الإسلام صيغ نظامية تطبيقية . تقعد بنصوصه المقدسة عن مقتضى الصلاح لكل زمان ومكان ، إنها نتاج عقلى وضعى اجتهادى يوافق قيم وضوابط الشرع الإسلامى ، والدليل : أن كل اجتهاد صادق ، مبرأ من شوائب الظلم والهوى الطبقى ، وحتى ولو أتى من جماعات الإسلام السياسى المعادية للناصرية، دار حول النتيجة نفسها .. وإن بصورة مبهمة .

سيد قطب – قبل نكسته الفكرية فى الستينات – قال بعداء الإسلام للرأسمالية ، ويوسف القرضاوى – فى أواخر الثمانينات – قال بعداء الإسلام للظلم الاجتماعى ، فماذا قال قطب والقرضاوى وهما ألمع رموز الإخوان بعد ظاهرة حسن البنا ؟

قال قطب فى كتابه (العدالة الاجتماعية فى الإسلام) : أن خلاف الإسلام مع الشيوعية ، هو أنه يمدها بالقيم الروحية الغائبة عنها (أو لم تقل الناصرية ذلك !) وإعتبر أن الإسلام دين العدل الاجتماعى والمساواة البشرية الكاملة ، وقال أن الزكاة وحدها ليست كافية لتحقيق العدل ، وأن المجتمع لابد أن يسيطر بالملكية العامة على المياه والكلأ والطعام والوقود وليس للأفراد الحق فى امتلاكها ، وأكد على أن الملكية الخاصة حق للمجتمع ، وأن صاحبها مجرد "خولى" يديرها نيابة عن الآخرين ، وأضاف : أن حق الملكية فى الإسلام مرتبط بالمصلحة

العامة للمجتمع ، وأن الانحراف عن المصلحة بوجب التأميم ، إنه رأى يشبه رأى قائد إخوانى سورى هو مصطفى السباعى ، وقد أصدر السباعى فى الستينات كتابه المسمى (اشتراكية الإسلام) ، وأكد فيه : حق الدولة فى التأميم بعد أخذ رأى الخبراء الاقتصاديين .

قال سيد قطب ما قاله قبل الثورة ، وقال مصطفى السباعى ما قاله وقت أن بدأ عبد الناصر تجربة التحول الاشتراكى ، أما الشيخ يوسف القرضاوى فتحدث بعد ١٧ عاما من رحيل عبد الناصر ، قال القرضاوى : أن الإسلام مع تقريب الفوارق بين الطبقات ، وأن الإسلام مع توزيع الثروة وفق قاعدة الفرد وبلاؤه ، وأن الإسلام مع تنمية الثروة الجماعية ومنع تملك الأشياء الضرورية للمجتمع ملكية خاصة ، وأن الإسلام مع تحريم الربا والاحتكار "وهما الساقان اللتان تقوم عليهما الرأسمالية الجشعة"(١٣٣) وأن الإسلام مع اعتبار العمل حقا وواجبا ، وبالطبع لم يقل القرضاوى: أن الإسلام مع اشتراكية الناصرية ، رغم أنه - أى الشيخ القرضاوى - قال ببعض مبادئها ونصوصها :

إذن فالأمر ليس خلافا فى الإسلام ، إنه داء التعصب ومواريث الدم السياسى ، ثم أن تلك النصوص بقيت مجرد ملاحظات متفرقة ، ولم تنتظم فى رؤية اقتصادية متكاملة تدفع عن "الإسلاميين" تهمة ممالأة الرأسمالية ، وبقيت مجرد أقوال كذبتها أفعال الماضى والحاضر ، ولا نصادر على المستقبل .

وفيما يخص المستقبل ، ثمة دراسة مثيرة كتبها ، الأمريكى "مالكولم كير" حول سيناريوهات مستقبل مصر ، وتصور ثلاثة سيناريوهات : أن يستمر النظام الساداتى القائم أو أن يصعد السيناريو الإسلامى أو السيناريو الناصرى ، يقول كير: أنه لو وصل الناصريون إلى السلطة "فسوف يغيرون السياسة الاقتصادية تغييرا شاملا ، وسوف يعيدون السيطرة للقطاع العام ، ويعطون الأولوية لتخطيط مركزى يديره الخبراء ، ويستكملون تجربة التحول الاشتراكى، ويضعون خططا صناعية طموحة مماثلة لخطط الستينات العملاقة" هذا ماسيفعله الناصريون فماذا عن الإسلاميين ؟ يتوقع "كير" أن يصل الإسلاميون الراديكاليون - لا جماعة الإخوان - إلى السلطة ، ويتصور : "أنهم سوف يقرون الاستغناء عن الاستيراد ويركزون على تنمية الزراعة وصناعة القطن ويعتمدون تكنولوجيا تكثيف العمالة والتقشف والمساواتية واللامركزية على نحو مافعل ماوتس تونج فى الصين" ويضيف كير : "أن الطريق مسدود أمام نموذج بتلك الخصائص" ، والسبب "أنه لايناسب مصر كبلد ذات دور خارج حدودها ، وأن النظام

الإسلامى الراديكالى سيضطر لتغيير هويته ويتحول من داخله إلى نظام ناصرى ، وسوف يغريه الاستثمار فى المشروعات الصناعية الضخمة والتوسع فى النواحى العسكرية"[١٣٤]

وربما بدت بعض توقعات كير مستبعدة ، لكن مغزاها يبقى مهما ، إنها تثبت إمكانية تحول "إسلاميين" إلى اشتراكية الناصرية ، هذا لو صدقت نواياهم فى التغيير . شىء من ذلك، يرد فى دراسة استطلاعية فريدة فى بابها ، أجريت الدراسة على عينة من ٣٤ إسلاميا فى السجون (٢٥) منهم ينتمون لجماعة التكفير والهجرة ،(٩) ينتمون لجماعة الفنية العسكرية، ودارت أسئلة الاستطلاع حول برنامج ما أسمى - بالإرهابيين المسلمين" وكانت الإجابات فى الجانب الاقتصادى ملفتة ، "فهم مع تنمية معتمدة على الذات ، ومع بناء صناعات أساسية ، ومع عدم السماح للأفراد بالاحتكار أو السيطرة على الأنشطة الاقتصادية الأساسية ، ومع حق الحكومة الإسلامية فى تأميم الممتلكات الخاصة متى تطلبت الحاجة ، ومع تقديم مصلحة الجماعة على مصالح الأفراد تأكيدا لجماعية الإسلام ، وهم يعتبرون تجربة ماوتس تونج فى الصين تطبيقا للإسلام أكثر منها تطبيق للماركسية" ، ويعلق محرر الاستطلاع قائلا: إنها مجموعة مبادىء تشبه اشتراكية الرئيس عبد الناصر[١٣٥]

وفى تراث الممارسة والفقه الإسلاميين ، مايدعم التوجه الاشتراكى عموما ، فبعد الفتوحات الإسلامية الكبرى ، رفض عمر بن الخطاب تقسيم الأرض المفتوحة بين المحاربين المسلمين ، ووضع قاعدة الملكية العامة للأراضى الخراجية ، والأراضى الخراجية - كما يقول الماوردى صاحب "الأحكام السلطانية - "هى كل أرض عامرة بشريا حال الفتح أو كل أرض موات تم إحياؤها بماء الخراج" ويقصد بماء الخراج : ماء الأنهار المفتوحة كدجلة والفرات والنيل ، ويقول الإمام مالك : "لاتقسم أراضى الخراج ، وتكون وقفا يصرف خراجها - أى ناتجها - فى مصالح المسلمين" ، وتعارف الفقهاء المسلمون على أن أراضى الخراج لايجوز توريثها أو بيعها من قبل العاملين عليها لأنها ليست ملكا لهم إنها ملكية عامة للمسلمين بكافة أجيالهم[١٣٦] ولم يعرف تاريخ العرب المسلمين - قبل الغزوة الاستعمارية الحديثة - تلك الملكية الفردية المطلقة والمقدسة ، بل قامت أنماط الملكية على أساس التصرف والاستخلاف دون حق البيع أو التوريث أو التدمير التى نص عليها قانون الرومان ، ووجدت فقط أنماط من الملكية تراوحت بين ملكية الوحدة الاجتماعية (القبيلة أو العائلة أو القرية) وملكية المشايخ أو ملكية الوقف العام لعموم المسلمين ، وكانت العملية الإنتاجية تتم بطريقة (التسيير الذاتى) من قبل أهل الحل والعقد فى المستويات المختلفة ، ولم يسمح لأحد أن يدعى أنه يملك الأرض ، وأن الآخرين

عـبـيـد أو أقنان لديه ، ولا يجـوز أن ينظر إلى تلك الأنماط من الملكيـة والإنتـاج على أنهـا محصورة فيما قبل الرأسمالية كما يذهب عدد من المفكرين الماركسين وهى لاتعوق الإنتقال إلى مراحل اقتصادية أرقى الزراعة الآلية والتصنيع مع الحفاظ على طابعها الجماعى .

إذن ، فإشتراكية عبد الناصر ليست نبتا غريبا مقطوع الصلة لا عن الشرع الإسلامى ولا عن التاريخ الإسلامى ، بل هى خرجت على أنماط (الإقطاع) (والرأسمالية) المفروضة علينا فرضا ، وانطلقت من خصائص واقعنا الموضول بالإسلام مع الانفتاح على تجارب الآخرين دون النقل الآلى عنهم ، إنها مرة أخرى : صيغة "التوفيق الفعال" التى امتازت بها الناصرية .

٤/٢- وقضية الوحدة العربية مكون جوهرى للناصرية . وهى تقوم على أساس من الوجود القومى التام للأمة العربية. ونظريات الوجود القومى متعددة ، وفرضتها ظروف تاريخية بعينها كانت منطقتى "الإلزاس واللورين" موضع نزاع طويل بين الفرنسيين والألمانيين ، وترتب عليها ظهور نظرية ألمانية – نظرية فيخته – تركز على وحدة اللغة لأن أهل الإلزاس واللورين كانوا يتكلمون الألمانية ، أما النظرية الفرنسية نظرية رينان – فتركز على إرادة العيش المشترك التى تحمل أهل الإلزاس واللورين على البقاء جزءا من فرنسا ، أما المدرسة الماركسية فى القومية فقد صاغها ستالين ، كانت الماركسية ترى فى القومية وجودا طارئا ومشروطا بالتحول الاقتصادى- الطبقى إلى الرأسمالية وتوحيد السوق القومى ، ومن ثم أضاف ستالين شرط الحياة الاقتصادية المشتركة إلى عناصر وحدة اللغة والتاريخ والثقافة ، ولم يكن ستالين بذلك يراعى اعتبار كونه ماركسيا يؤمن بالفاعلية الاقتصادية وحدها ، بل كان يبرر ضم وإلحاق أمم أخرى تحت التكوين إلى روسيا بأمل أن تصهر الجميع وحدة الحياة الاقتصادية وتغير روابط اللغة والتاريخ والثقافة ، ويركز أبو القومية العربية الحديثة "ساطع الحصرى" على عنصرى وحدة اللغة والتاريخ ، وثمة نظريات قومية أخرى تركز على وحدة الأرض ، وطبقا لأى من تلك النظريات أولها مجتمعة ، فان العرب يشكلون قومية واحدة وأمة تامة التكوين .

إذن فوجود الأمة العربية حقيقة علمية ، لايعوزها البرهان أو الإثبات ، إنها وجود مصدق لمجمل المفاهيم القومية ، وهو مادفع عبد الناصر ، إلى التركيز بالذات على تلك المكونات الحية الدافعة لتوحيد وخلق سلطة سياسية موحدة فى الوطن العربى ، ركز عبد الناصر على وحدة اللغة ووحدة التاريخ ووحدة الألم ووحدة الأمل ، وحدة التاريخ تربط الماضى بالمستقبل ، ووحدة اللغة تصنع وحدة الثقافة والعقلية الجماعية ، ووحدة الألم والأمل تشكل وحدة الأساس النفسى الاجتماعى ، وتشكل وحدة المقاومة المشتركة لمشاريع الهيمنة والعدوان الخارجى ،

ووحدة الأمة العربية - فى الخطاب والممارسة الناصرية - ليست مجرد استعادة لأوضاع كانت عليها قبل قدوم الغزو الاستعمارى ، إنها حركة تغيير سياسى واجتماعى شامل ، إنها ثورة تبلغ هدفها التوحيدى "بالتحرير السياسى للوطن العربى من المستعمر الأجنبى ، وتحرير المواطن من سلطة المستبدين الإقليميين أعوان الاستعمار ، وتحرير الثروات القومية وتصفية الاستغلال بالتنمية المستقلة والتحول الاشتراكى ، والوحدة - لدى عبد الناصر - ليست هدفا محايدا تجتمع عليه المتناقضات فى حركة الصراع الاجتماعى ، إنها هدف قوى الشعب العربى العامل تسعى إليه بوحدة نضالها وحركتها ووحدة طليعتها الثورية ، ومصر - فى التفكير الناصرى - هى الدولة النواة ، ونقطة الإرتكازفى حركة التوحيد العربى. (١٣٨)

ولا مسوغ لإصطناع تناقض مع القومية باسم الإسلام .

لا مجال لاصطناع التناقض ، والقرآن الكريم لايسند دعاة التناقض ، فالقرآن لم يحصر مفهوم الأمة فى نطاق العقائد الدينية فقط ، والأمة فى القرآن" هى كل جماعة يجمعهم أمر واحد : دين واحد أو مكان واحد أو لغة واحدة أو زمان واحد" ، وليس يلزم فىَ الأمة قرآنيا أن تكون جماعة بشرية فقد تكون من الطير أو من الحيوان(١٣٩) ، والأمة فى اللغة مصطلح تفرع عن المادة اللغوية "أم" وهى كل شىء يضم إليه ما سواه ، جاء فى القرآن الكريم "وما من دابة فى الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم" (سورة الأنعام :٣٨) وجاء فى القرآن: "قيل يانوح اهبط بسلام منا وبركات عليك وعلى أمم ممن معك" (سورة هود :٤٨) وهنا الأمم بمعنى الجماعات المتميزة من الطيور أو الحيوانات التى اصطحبها نوح فى سفينة النجاة ، والأمم فى القرآن تتعدد فى الزمان والمكان ، يقول سبحانه : "ولو شاء الله لجعلهم أمة واحدة" (النحل : ٩٣) ، ويقول "ولو شاء الله لجعلهم أمة واحدة" (الشورى :٨) ، ويقول "وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا ولولا كلمة سبقت من ربك لقضى بينهم فيما فيه يختلفون" (يونس :١٩) وقد وردت كلمة أمة فى أربع وستين آية من آيات القرآن الكريم ، وحملت دلالة التميز مع اختلاف مضامين التميز ، ولم ترد بمعنى التمييز فى العقيدة - على نحو قطعى - سوى فى آيتين متجاورتين ، قال تعالى: "إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون" (سورة الزخرف :٢٢) ، وقال تعالى : "إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون" (سورة الزخرف:٢٣) (١٤٠) .

ومعنى هذا ، أن المسلمين - قرآنيا - أمة بمعنى العقيدة ، وأن العرب أمة بمعنى تميز خصائصهم التى تجعل منهم قومية واحدة ، والقومية فى اللغة مشتقة من الفعل الثلاثى (قام)

والفعل الرباعى (أقام) بمعنى الثبات والاستقرار فى المكان ، والقوم فى القرآن لايربطهم المكان فقط بل اللغة واللسان ، يقول الله تعالى : "وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم" (سورة إبراهيم :٤) أى بلغة قومه ، ويقول "فانما يسرناه بلسانك" (سورة مريم :٩٧) ، ويقول "وهذا كتاب مصدق لسانا عربيا" (سورة الأحقاف :١٢)، إذن فالوجود فوق أرض واحدة ووحدة اللغة التى هى الوعاء الثقافى روابط توجد القومية ،[١٤١] ومن ثم يظهر أن القول بوجود الأمة العربية والقومية العربية لايتناقض مع النص القرآنى بل يصدقه .

ورغم أن مفاهيم الأمة والقومية هى اصطلاحات حديثة ، ومن مواليد القرن التاسع عشر ، إلا أن فلاسفة ومؤرخى العصور الإسلامية الوسيطة عرفوا الأمة بالمفهوم الطبيعى الاجتماعى لا بالمفهوم الدينى فقط ، يقول الفارابى "أن الأمة تتميز عن غيرها بالخلق الطبيعية والشيم الطبيعية واللسان" ويضيف المسعودى إلى خصائص الأمة الفارابية "وحدة المكان". أما بن خلدون فقد استخدم الأمة بمعنى "الجيل" وهو يقدم تعريفا للأمة بأنها "الجماعة الشاملة التى تتميز عن غيرها بالنسب أو بالجهة أو بالعوائد والشعار أو بغير ذلك من الخصائص والمميزات[١٤٢] .

وفى الطريق ذاته سار مفكرون إسلاميون مجددون عرفوا بصدق انتسابهم لشعار الجامعة الإسلامية ، يقول جمال الدين الأفغانى : "الأمة العربية هى عرب قبل كل دين ومذهب" ويرى اللسان "من أكبر الجوامع التى تجمع الشتات ، وتنزل من الأمة أكبر من المفاخر" ، ويقول عبد الرحمن الكواكبى : " أن الأمة قوم بينهم روابط جنس ولغة ووطن وحقوق مشتركة"، ويضيف "أن العرب هم أقدم الأمم وأعرق الأمم"[١٤٣] .

وقد تأثرت جماعات الإسلام السياسى فى بلادنا بفكرة الباكستانى أبى الأعلى المودودى عن القومية ، يقول المودودى : "إن القوميات جرت بلاء عظيما على الإنسانية ، ووزعت العالم الإنسانى إلى مئات وآلاف الأجزاء ، وهى على الدوام متحاربة بينها لأجل مافى نفوس أهلها من العصبية" ، ويضيف "والقومية تنشىء العصبية الأهلية فى الإنسانية فكل أمة تريد اجتثاث غيرها ومعاداتها والنفرة منها لا لشيىء إلا أنها أمة غيرها" ،[١٤٤] وقد صدر المودودى فى رأيه الرافض للمبدأ القومى عن تجربة تاريخية عايشها ، وهى تجربة انفصال باكستان عن المجموع الهندى فى أواخر الأربعينات ، انفصلت باكستان على أساس دينى إسلامى مناقض للهندوكية السائدة فى الهند ، ومن ثم تولد عند المودودى ربط عقلى مفاده

أن الانتماء الإسلامى لباكستان لايتم إلا بنفى الهندية كمشروع اندماج قومى تاريخى ، لذلك جاء رفضه للقومية باتا وحاسما ووضع فيها كل نقيصة ، وأحالها إلى محض انتساب عرقى عنصرى ، وجاءت تجربة انفصال بنجلادش (باكستان الشرقية سابقا) عن باكستان الغربية لتؤكد خطأ المودودى ، فبنجلادش وباكستان يربطهما الدين ، لكن انتفاء روابطهما القومية - اللغة والجغرافيا.. "إلخ - وضع نهاية للوحدة بينهما ، ومن ثم فلا معنى لتصديق نظرية المودودى وهى حصيلة تجربة انسلاخ باسم الدين أعقبتها تجربة إنسلاخ بإسم القومية ، أما الدين والقومية - عند العرب - فلهما معنى توحيدى لا انسلاخى .

القومية العربية دعوة توحيد يعز العرب ويعز الإسلام ، ولا يجوز أن توصف حركة القومية العربية بالانفصالية أو العداء للإسلام لمجرد أنها عارضت الخلافة العثمانية وسعت لدولة عربية مستقلة ، يقول المفكر الإسلامى التجديدى أحمد كمال أبو المجد" إن موقف هؤلاء القوميين كان موقفا إسلاميا مستنيرا فى مواجهة موقف متخلف عقيم تصور أن اللافتات التى ترفعها الدولة العثمانية المتداعية قادرة وحدها على صنع المعجزات لحساب الإسلام والمسلمين". ويضيف "أن هؤلاء شعروا بالمفارقة الهائلة بين تحدى الحضارة الغربية الزاحفة بأسلحة العقل والتنظيم والقوة العسكرية وبين ضآلة ما أعدته الدولة العثمانية لمقاومة الزحف ، بعد أن تدثرت بالجمود وتزملت بالانغلاق ، وبعدت عن الاجتهاد والنظر وفقدت مقومات الحركة الفعالة التى لايصلح غيرها لمقاومة الزحف الغربى" أما حركة القومية العربية المعاصرة منذ الخمسينات فلا يمكن أن توصف بأنها حركة تمزيق للوحدة الإسلامية لأن الواقع القائم ليس واقع تجمع إسلامى سياسى ، وإنما رفع القوميون دعوتهم - كما يقول أبو المجد - فى وجه واقع التجزئة والإقليمية والانحصار داخل حدود الدول والكيانات العربية المجزأة ، والتى يعكس أكثرها ثمرات جهد استعمارى واع أو صراعات حكام تنازعوا أسلاب شعوبهم فى مرحلة من مراحل التاريخ"(١٤٥)

ورابطة القومية العربية بالذات لها أوثق الصلة بالإسلام ، إنها ثمرة مباركة لثورة الدين الإسلامى وتاريخ حضارته ، كانت المنطقة قد شهدت قبل الإسلام تفاعلا لغويا ثقافيا وهجرات بشرية ومعارك مشتركة ضد مخاطر خارجية ، ثم أتى الإسلام . ومعه الخلق العربى الجديد والمكتمل ، توحدت بالإسلام قبائل الجزيرة العربية ثم امتدت فتوحاته إلى دمشق (٦٣٥م) وبقية الشام قبل نهاية (٦٤٠م) ومصر والعراق(قبل نهاية ٦٤٣م) والمغرب العربى كله (٦٩٨م) ، رفع الإسلام عن شعوب المنطقة عبودية الفرس والروم وألغى مابينها من حدود وقدم لها لغة مشتركة ونظما مشتركة للحياة الاقتصادية والسياسية ، ثم انصهر الجميع فى معارك

مشتركة ضد مخاطر خارجية أظهرها الخطر الصليبى والمغولى ، وكانت الحصيلة : أن صنعت الأمة العربية بخصائصها الموحدة التى جعلت منها قومية متميزة .

وقد امتدت فتوحات الإسلام إلى خارج المنطقة العربية شرقا إلى فارس (٧٤٣م) وغربا إلى أسبانيا (٧١٠م) وشمالا إلى جزر البحر المتوسط وأوروبا ، ودخل الإسلام أيضا بالدعوة الحسنة لا بالفتح المسلح إلى تركيا وشرق آسيا وغيرها من بقاع الأرض، وقدم المغول والتتار إلى بلادنا غزاة وعادوا مسلمين وكل هؤلاء أسلموا لكنهم لم يتعربوا أى لم يصبحوا عربا أو امتداداً للأمة العربية ، ففارس (إيران) أخذت عن العرب حروف اللغة فقط ولم يتم تعريبها ، وتركيا أخذت عن العرب حروف اللغة ثم تغير الأمر مع ثورة أتاتورك العلمانية وأخذ الأتراك بالحروف اللاتينية ، واختلفت الأسباب ، ويشير الدكتور عبد العزيز الدورى إلى أن إيران وبلاد ما وراء النهر لم تتعرب "لاقتصار العرب الفاتحين على التجمع فى مراكز مدنية متباعدة ، ووجود تراث ثقافى وحضارى مع ذكريات تاريخية قريبة ، وقيام لغة أدبية فارسية سادت وصارت لغة ثقافية وحدت من نطاق التعريب" ،(١٤٦) أما تركيا فلم تكن أمة بل قبائل دخلت الإسلام متأخرة (١٠٥٥) فى عهد الخليفة العباسى القائم بأمر الله ولم تشهد حضورا ثقافيا عربيا كثيفا ، وكان سكانها أقرب إلى التفاعل مع المحيط الأوربى خاصة بعد أن ضعفت سيطرة العرب على الدولة الإسلامية وانتقلت العاصمة إلى الآستانة ، ولم تتعرب أسبانيا رغم أنها كانت عند فتحها فى طور قبل قومى ، وذلك بسبب الطابع الثقافى لخطة حركة الاسترداد المسيحى وهى خطة "لم تفصل بين الثقافة العربية والإسلام واعتمدت القضاء على العنصر السكانى العربى والبربرى الذى حمل الثقافة العربية الإسلامية" (١٤٧) .

وهكذا ، تكونت بتفاعلات التاريخ وتميزت دائرتان ضمن المحيط الإسلامى : دائرة قومية للعرب ودائرة للمسلمين من غير العرب وهم قوميات وأمم شتى ، وبقى رباط العقيدة الدينية هو القاسم المشترك .

والبعض يرفعون شعار الخلافة الإسلامية تأسيسا على رابطة العقيدة الدينية ، ويناهضون بها هدف التوحيد العربى ، وليس من نص دينى يلزم المسلمين بالخلافة بمعنى الوحدة السياسية التامة، ثم أن ما عرف بدولة الخلافة لم تكن أكثر من إمبراطورية شهد التاريخ البشرى القديم والوسيط عشرات من أمثالها ، وقامت كل تلك الإمبراطوريات على "حق الفتح" ، وكان معيارا معترفا به للشرعية ظلت آثارة موجودة حتى عام ١٩١٩ حين ألغته عصبة الأمم(١٤٨)، كانت الإمبراطوريات تعتمد على قوة جيوشها ، ولاتضع لها حدودا نهائية ، بل هى فى حركة

مغالبة وحروب دائمة مع غيرها من الإمبراطوريات ، ومع تطور التكوينات الاجتماعية البشرية، ظهرت أمم وقوميات صارت هى القاعدة الشرعية فى البناء السياسى ، ولعل تفكك الإمبراطورية السوفيتية التى أقامها جوزيف ستالين ووضع شعارا لها وحدة العقيدة الماركسية، ما يؤكد أن المبدأ القومى هو حجر الأساسى فى بناء الدولة المستقرة ، ولايعود الأمر إلى إخفاق الماركسية كنظام اقتصادى يمكن أن تتبناه أو تعدل عنه أى أمة دون أن يعنى ذلك تفككها البنائى ، والدليل : أن الصين المجاورة والتى تتمتع بتجانس قومى وثقافى عريق لايجرى فيها شيء مما جرى للسوفيت ، ولاينتظر أن يحدث حتى لو أعلنت رسميا عدولها عن الماركسية .

إذن فثمة حدود فاصلة بين معنى الانتماء إلى قومية ومعنى الانتساب إلى عقيدة دينية أو وضعية ذات طابع فوق قومى ، وقد انطلقت الناصرية من حقيقة الوجود القومى للأمة العربية لتؤكد مطلب وهدف الوحدة السياسية التامة ، ولم تتخلف الناصرية فى الوقت نفسه عن طاعة الأمر القرآنى "واعتصموا بحبل الله جميعا ولاتفرقوا" ، لم تهمل دائرة العقيدة التى تجمع العرب إلى غيرهم وهى الدائرة الإسلامية ، يقول عبد الناصر فى كتابة (فلسفة الثورة) : لايمكن أن نتجاهل أن هناك عالما إسلاميا تجمعنا وإياه روابط لاتقر بها العقيدة الدينية ، فحسب وإنما تشدها حقائق التاريخ كذلك" ويضيف : "ولقد ازداد إيمانى بالفاعلية الإيجابية التى يمكن أن تترتب على تقوية الرباط الإسلامى فى دائرة إخوان العقيدة ، ويتابع "ولقد خرجت باحساس كبير بالإمكانات الهائلة التى يمكن أن يحققها تعاون المسلمين ، تعاونا لايخرج بهم عن حدود ولائهم لأوطانهم وقومياتهم فى العقيدة قوة غير محدودة"[١٤٩] ويشيع على سبيل الخطأ أن عبد الناصر تحدث عن الدائرة الإسلامية لكنه لم يسع أبدا إلى تجسيدها ، والواقع أن عبد الناصر أنشأ هيئة سميت "المؤتمر الإسلامى" سنة ١٩٥٤ وهدفت وقتها إلى تأكيد البعد الإسلامى فى سياسة مصر الخارجية ومواجهة سياسة الأحلاف الاستعمارية التى حمل بعضها أسماء إسلامية ، ثم كان إنشاء المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - أوائل الستينات -متابعة للطريق ذاته ، وإن تكن طبيعته بعيدة عن السياسة المباشرة ، لكنه لعب دورا غير منكور فى توثيق روابط المسلمين جميعا ، وتأكيد هيبتهم فى مواجهة الآخرين ، ثم أن خط عدم الانحياز قد شمل الدائرة الإسلامية ضمن ماشمل ، وكان جمال عبد الناصر رمزا للتجمع العربى الإسلامى المشارك فى الحركة بينما كان نهرو وتيتو يمثلان حساسيات أخرى متضامنة، ثم هناك تجربة توحيد عقيدى إسلامى ممتازة رعتها الدولة الناصرية ، ونعنى بها

"جماعة التقريب بين المذاهب"، نشأت الجماعة فى القاهرة أواخر الخمسينات ونشطت فى الستينات ، وأصدرت مجلة (رسالة الإسلام) التى شارك فى تحريرها فقهاء كبار من الأزهر ومعظم مراجع السنة والشيعة ، وصدرت فتوى الشيخ محمود شلتوت فى "جواز التعبد على المذاهب الإسلامية الثابتة الأصول المعروفة المصادر ومنها مذهب الشيعة الإمامية الإثنى عشرية"، وتلك خطوة غير ملحوقة وغير مسبوقة منذ تفرق المسلمون عقيديا قبل ثلاثة عشر قرنا .

وبديهى ، أن تناقضات عبد الناصر الأساسية مع الحكام الرجعيين أثرت على العمل فى الدائرة الإسلامية ، تماما كما حدث لجهود التوحيد العربى ، الناصرية تركز على وحدة الهدف وثوريته وتقدمه لا على وحدة الصف الكاذبة ، وقد عارض عبد الناصر حكومات أقطار عربية وساند حركاتها الثورية ، وحدث الشيء نفسه حين عارض حكومات دول إسلامية غير عربية وساند حركاتها الثورية (مثال :عارض عبد الناصر بشدة حكم شاه إيران وقدم أوفر دعم ممكن لحركة الخمينى الثورية منذ بداياتها القوية سنة ١٩٦٣) .

وأظن أن متغيرات مابعد عبد الناصر توجب على الناصرين اهتماما أكبر بالتضامن الإسلامى ، فقد زال الاستقطاب الدولى على القمة ، وحلت القطبية الأمريكية وحدها .. حتى إشعار آخر ، وتدهورت حركة عدم الانحياز بأثر من تغير البيئة الدولية وبأثر من زوال قادتها التاريخيين وتراجع حركة الثورة فى العالم الثالث ، ثم أن تفكك الإمبراطورية السوفيتية ويوغسلافيا التيتوية أضاف إمكانات ودولاً جديدة إلى الدائرة الإسلامية ، وهو مايجعل لدائرة إخوان العقيدة الدينية دورا مضافا فى تحصين قلبها العربى ضد مخاطر وأزمات تكاثرت عليه ، ولم تعد الصيغ القديمة كافية ، ولن تجدى نفعا صيغة التضامن الصورى بين الحكومات ، والدليل : هو المصير الأسود الذى آلت إليه منظمة المؤتمر الإسلامى (نشأت بعد حريق المسجد الأقصى سنة ١٩٦٩) ، ولابد من البحث عن أفق شعبى لعلاقات الدائرة الإسلامية ، وأتصور أن الصيغة الممكنة هى برلمان جامع "للقوى الشعبية فى العالم الإسلامى، وهى صيغة حلم بها الكواكبى فى كتابه "أم القرى" وحلم بها عبد الناصر فى (فلسفة الثورة) يقول عبد الناصر : "يجب أن تكون للحج قوة سياسية ضخمة (...) ويجب أن يتحول إلى مؤتمر سياسى دورى يجمع القادة ورجال الرأى فى الدول الإسلامية والعلماء فى كافة أنحاء المعرفة والكتاب والصناع والتجار والشباب ليضعوا فى هذا البرلمان الإسلامى العالمى خطوطا عريضة لسياسة بلادهم وتعاونها معا ، وحتى يحين موعد اجتماعهم من جديد بعد عام"[١٥٠]

والبرلمان الإسلامى الذى حلم به عبد الناصر ليس صيغة متواضعة ، إنها أكثر تقدما من صيغ محدودة طرحها إسلاميون من طراز حسن البنا "عصبة أمم إسلامية" ، (١٥١) بل ونتائجها الممكنة تفوق صيغة مالك بن نبى "الكومنولث الإسلامى" ، تلك هى الصيغ الفقيرة التى طرحها أصحاب شعار الخلافة ويناهضون الناصرية بها ، أما الناصرية فتطرح صيغة شعبية أوسع شمولا وأفعل تأثيرا ، وأظن أن شرط النجاح لصيغة الناصرية يظل كما كان : وحدة عربية تامة فى القلب ، وتضامن فعال فى المحيط الإسلامى ، تلك طبائع الأشياء ومقتضيات العلم والتاريخ والثورة .. والدين أيضا .

٤/٣- نقطة أخيرة ، لابد أن تراجع فيها الناصرية أوراقها ، إنها قضية الاستقلال الثقافى والحضارى .

فالاستقلالية هى أهم مايميز الناصرية ، وقد تقدمت بتوفيقيتها الفعالة من الاستقلال السياسى إلى الاستقلال الاقتصادى ، وتلك خطوات فى الطريق الصحيح لكنها تبقى ناقصة ما لم تكتمل بالاستقلال الحضارى عن الغرب ، وتلك قضية لها أوثق الصلات بالإسلام كدين والإسلام كحضارة ، وأحب هنا أن أذكر بنصيحة القائد أحمد بن بله للناصريين ، بن بله يعتبر الناصرية أعظم وأخصب ما ظهر فى الساحة العربية منذ قرون ، ويعدها "الأيديوجيا العربية الثورية المواجهة للإستعمار والإمبريالية" لكنه يضيف- فى حوار مع مجلة "الموقف العربى" القاهرية قبل سنوات - أن الإمبريالية اليوم لم تعد ذات شكل عسكرى واقتصادى فقط ، وأنها أصبحت هيمنة حضارية ، ومن ثم فإن الجانب الثقافى الإسلامى لابد أن يكون ظاهرة بارزة فى التيار الناصرى خلال المرحلة المقبلة"(١٥٢)

والاستقلال الثقافى الحضارى شىء آخر غير الانغلاق أو القطيعة الحضارية ، الاستقلال يبدأ بالتسليم بوجود حضارات بشرية متعددة فى الزمان والمكان ، والاستقلال يبدأ بنفى خرافة وجود حضارة إنسانية شاملة ووحيدة فى أى عصر ، فلم يكن الأمر أبدا كذلك ، وليس كذلك الآن ، كانت هناك دائما حضارات تسود وحضارات تتنحى إلى حين ، لكن دورات الصراع والتفاعل الحضارى كانت تسمح دائما للحضارات الأصيلة بالازدهار مجددا ، وحضارة الغرب تسود الآن بينما حضارتنا العربية الإسلامية فى وضع المتنحى لا الميت، وليس المطلوب أن نغلق الأبواب والنوافذ فى وجه الحضارة الغربية ، بل أن نستفيد من إنجازاتها الضخمة ونتمثلها ونهضمها ، ولكن فى إطارنا القيمى والثقافى الحاكم، وأن نزيد باطراد من قدرتنا

على مواجهة الغزو الحضارى بوصل ما انقطع مع مواريثنا الذاتية ، تجديد الذات هو الأساس وهو لايتعارض مع الانفتاح على الآخر ، مطلوب أن ننفتح أوسع إنفتاح ممكن وواع على علوم الغرب الطبيعية وإنجازاته التقنيه ، ومطلوب أن ننفتح على نظمه فى السياسة والاقتصاد مع ضمان حقوق الانتقاء والملائمة والتكيف والبعد عن التقليد الأعمى، ومطلوب أن ننفتح على العلوم الاجتماعية الغربية ومناهجها مع إدراك كونها ليست "علما" بالمعنى المفهوم ومشوبة بأثر قيم حضارية تميزهم وقد لاتميزنا ، ويصدق الأمر ذاته على الآداب والفنون ومناهج النقد الغربية ، لكن الحذر كله يبقى مطلوبا من جوهر الفلسفة الكامنة للحضارة الغربية ومنظورها الخاص فى رؤية العالم ومبادئها فى فهم وممارسة الحياة ، وتلك الجوانب الأخيرة على تعارض مطلق مع خصوصيتنا الحضارية وتهدد باقتلاعنا من ذاتنا .

وقد يقال أن هذه "انتقائية" أو توفيقية" ، وهى بالفعل كذلك ، وليس عيبا أن ننتقى أو نوفق ، فتلك بعض خصائصنا الحضارية ، بل أظن أنّها خصائص مطلوبة لكل حضارة تريد أن تنهض لا أن تموت أو تلحق بالغير ، انفتح أجدادنا العظام على حضارة الفرس المتفوقة ، وأخذوا عنها نظام ضريبة الأرض المعروف باسم "وضائع كسرى" ورفضوا نظام حكمها القائم على الحق الإلهى وعقائدها المجوسية والزرادشتيه والمانوية ، وانفتح أجدادنا العظام على حضارة الروم البيزنطيه ، وأخذوا منها طرق الإدارة فى تدوين "الدواوين" ورفضوا عقائدها الغنوصية ومسيحيتها التى خرجت بالروح الهلينية عن عقيدة التوحيد ، وانفتح أجدادنا العظام على تراث اليونان القدية وفلسفاتها ، لكنهم رفضوا عقائدهم الوثنية ، وكذلك فعلت الحضارة الغربية البازغة مع حضارتنا العربية الإسلامية ، أخذوا عنها كل منجزاتها العلمية كذلك والفلسفة التى تتسق فقط مع الميراث اللاتينى ، أخذوا من فلسفة ابن رشد ماعرف "بالرشدية اللاتينية" ، وتركوا ابن رشد الأكثر ثراء وعمقا واتصالا بحضارتنا نحن ، أخذوا إبن رشد الشارح لأرسطو ، وتركو إضافاته الأغنى عن تصور الذات الإلهية ووحدة الوجود العقلى والمادى ومنهجه فى التوفيق بين الحكمة والشريعة.(١٥٣)

ولايعنى مانقوله ، أن نغلق الباب دون فلسفات الغرب ، بل أن نحذرها ونغربلها وننتقى منها وفق معايير مشتقة عن ميراثنا الحضارى ، وبهدف تحديث أصولنا لا نفيها ، وميراثنا الحضارى ليس عقيما ونقليا كمال يقال ، بل أعلى من شأن ومكانة العقل ، والقاضى عبد الجبار – وهو من علماء الكلام المسلمين – قدم فى أدلته الفقهية "حكم العقل" على "حكم النقل" ، حتى لو كان الأخير من القرآن الكريم ، وقال الماوردى : "أن حجج العقل أصل لمعرفة الأصول إذ ليس تعرف الأصول إلا بحجج العقول(١٥٤)

ولفظة "الخصوصية الحضارية" ليست لفظة هائمة أو تجريدا لا يلمس أو يحس ، تماما كما أن مصطلح الحضارة والثقافة ليس كذلك ، الثقافة والحضارة هى الحياة نفسها ، إنها "أسلوب الحياة" المميز لوجود بشرى معين متصل فى الزمان والمكان ، والخصوصية الحضارية هى جملة المكونات المادية والروحية المتراكمة بالاستمرارية التاريخية الحية لمجتمع بعينه ، وثمة ثلاث مستويات متداخلة - كما يقول د. أنور عبد الملك - فى تركيب الخصوصية الحضارية : أولها: التركيب الداخلى للخصوصية (أسلوب الإنتاج الاقتصادى الاجتماعى - إعادة إنتاج الحياة البيولوجية - السلطة والدولة - الأديان والفلسفات) ، وثانيها : تاريخ الخصوصية (الإستمرارية الزمانية - مؤثرات المكان الجيو سياسية والجيو ثقافية) ، وثالثها : التفاعل الجدلى بين عوامل الاستمرار وعوامل التغير فى نسق حضارى بعينه.(١٥٥)

والحضارة الغربية التى يدعونا البعض للأخذ بها ، أو اعتبارها معيارا للتقدم غاية له ، حضارة تغتال إنسانها ذاته ، بعد أن اغتالت الآخرين بالسحق والاسترقاق والنهب ، ومازال تفعل .

كانت حضارة الصناعة وعدا عظيما بالسعادة والفرحة ، ورث الأوربيون عن "سبينوزا" تعريفه للفرحة "الفرحة هى سبيل الإنسان من حالة أدنى إلى حالة أعلى ، والكآبة هى العكس" وتصوروا أن التقدم العلمى والصناعى سوف يعلو بالإنسان ليصبح إلها متحررا من قيود الطبيعة ، ومستخدما إياها كأحجار فى بناء عالم يخلقه بنفسه ، وكانت النتيجة : ضياع الوعد بالسعادة ، لم يصبح الإنسان هو نفسه ، بل أصبح مجرد ترس فى آلة استهلاك ضخمة، وتساوت الرأسمالية مع الشيوعية فى المصير ، كلاهما غلبته دوافع اللذة وتحقيق الحد الأقصى من المنفعة وشهوة التملك ، كان خروشوف يصف شيوعيته بأنها "شيوعية الجولاش" التى "تتيح للجميع تملك السلع الاستهلاكية بدلا من من حصرها فى يد الأقليات الرأسمالية" ، وقد أخفقت الشيوعية فى تحقيق وعدها التملكى ، بينما نجحت الرأسمالية ، وسقط الجميع فى امتحان السعادة الإنسانية ، وعلى حد قول "ألبرت شفايترز" فقد أصبح الإنسان" كائنا أعلى- سوبرمان - ولكن هذا الإنسان الأعلى الذى يمتلك قوة تفوق قوة الإنسان ، لم يرتفع إلى مستوى عقلانى أعلى بل أنه يزداد فقرا وتجردا من روحه وإنسانيته" .

قامت الحضارة الغربية على فكرة المنفعة ، والمنفعة الاقتصادية وحدها فى الأغلب الأعم ، وخلقت من إنسانها إنسانا للتملك ، تتمحور حياته كلها حول الأشياء وتخلو من الناس ، ويشعر - كما يقول إريك فروم - بأنه خصم للآخرين جميعا ، للزبائن الذين يريد أن يخدعهم ،

وللمنافسين الذين يريد أن يقضى عليهم ، وللعمال الذين يريد أن يستغلهم ، وللأغنياء الذين يحسدهم لأنهم يملكون أكثر وللفقراء الذين يخاف منهم ، وثما إنسان التملك فى ظل الرأسمالية كما فى ظل الشيوعية ، تناسى الشيوعيون عظات ماركس عن التشيؤ والاغتراب ومخاطر مقايضة التملك بالإنسانية "كل ما يأخذه الاقتصاد من إنسانيتك يرده إليك ثروة ونفوذا" وقام النظام الشيوعى السوفيتى على مبدأ الاستهلاك كهدف للحياة ، وطالما ظل كل شخص راغبا فى امتلاك المزيد فلا نهاية للطبقات أو الحروب الطبقية ومآسى الجشع جريا وراء اللذة والأنانية المفرطة ، وفى نمط التملك يكمن الإحساس بالتعصب ، وإذا كان التملك هو خطيئة الغرب ، فإن الكينونة هى فضيلة الشرق ، إنسان التملك يأخذ دائما ويبحث عن المزيد ، أما إنسان الكينونة فيعطى دائما ، ويصف البعض نمط "الكينونة" فى صورة بليغة : "حين يسقط الضوء على زجاج أزرق ، فإننا نرى لونه أزرقا لأنه يمتص كل الألوان الأخرى ما عدا الأزرق ، ومعنى ذلك أننا نصف هذا الزجاج بالزرقة لأنه لايحتجز الموجات الزرقاء ، أى أنه يعرف لا بما يملك ، ولكن بما يعطى" ، .(١٥٦)

وربما كان السبب هو روحانية الشرق وتدينه فى مقابل وثنية الغرب ، نعم مازالت أوربا تعتنق الديانة المسيحية ، ولكن بعد تفريغها من مضامينها ومعانيها السامية ، كان المسيح بطلا للمحبة وشهيدا وهب حياته من أجل الرب ومن أجل رفاقه ، كان بطلا بغير سلطة لايستخدم القوة ، أما البطل فى خيال الغربيين المعاصرين فهو البطل الوثنى الذى يشبه أبطال الإغريق والرومان ، يغزو وينتصر ويدمر وينهب ويسرق وينتفخ غرورا ، وقد ينطبق على التاريخ الغربى الحديث وصف القديس أو غسطين للتاريخ الرومانى بأنه "تاريخ عصابة من اللصوص" ، لاتوجد جريمة إلا وارتكبها الغربيون ، أبادوا شعوبا بأسرها مثلما حدث للهنود الحمر واسترقوا الزنوج ، ونهبوا ثروات العالم الثالث كله ، وشنوا حربين عالميتين ونفذوا الثالثة فى حرب الخليج الأخيرة ، وربما كان استمرار تقليد الألعاب الأولمبية الإغريقية دليلا رمزيا على اتصال وثنية الغرب المعاصرة ، ففيها معانى التهوس وتمجيد القوة والترويج الإعلامى التجارى لنزعة التملك والتعصب ، وقد اقترح مفكر غربى أن يحل محل احتفال الألعاب الأولمبية احتفال آخر تعرض فيه مسرحية الآلام (التى تعرض آلام السيد المسيح فى حضارة تتسمى بالمسيحية) لقد تحول المسيح فى حضارة تتسمى بالمسيحية . تحول المسيح عند الغربيين إلى وثن يحب نيابة عنهم بينما تفرغوا هم لمواصلة حياتهم على طريقة البطل الإغريقى الوثنى .(١٥٧)

ومع تداعى التأثير المسيحى الخالص ، لم تنجح الأفكار الوضعيه الغربية فى ملء فراغ الروح ، بل غذت كلها نزعة التفوق والتعصب العرقى ، حتى الماركسية بدعاويها الإنسانية لم تبرأ من النزعة العنصرية بتسليمها بـ "حد المنفعة الاقتصادية" ، وتبريرها للظاهرة الاستعمارية على أنها تحديث للمجتمعات المتخلفة حضاريا ، وباعتبارها تاريخ التطور الأوربى تاريخا للعالم كله ، وقبل الماركسية ومع ظهورها كانت الأفكار العرقية تنتعش بشدة خاصة مع كشوفات داروين البيولوجية ، بدأت الموجة العرقية - قبل داروين - بـ "جوبينو" الذى حجز للأبيض مكانة الإنسان الأعلى ، أما الصفر فيمثلون "العقل العملى والمقيد" وترك للسود مكانة "العقل المنحط" ووصفت عرقية جوبينو بأنها عرقية يائسة تخاف التحلل الحضارى بسبب إختلاط الأجناس وتحلل صفاتها الموروثة ، وبعد العرقية اليائسة ولدت العرقيات المقاتلة المتأثرة بفلسفة نيتشه الفردية والسوبرمانية "إنى أبشركم بالإنسان الأعلى ، يجب أن يأتى من الإنسان مايفوق الإنسان" ، تأثرت النازية بنيتشه وتأثرت به الصهيونية أيضا ، يقول الحاخام الصهيونى آحاد هعام : "إذا كان الهدف من الحياة هو السوبرمان ، فإن ظهوره رهن بظهور الأمة الممتازة أو السوبر أمة" ويضيف هعام "من الطبيعى أن يسلم الإنسان بوجود درجات متتابعة فى سلم الخليقة بدءاً بظهور الكائن غير العضوى ، فالنباتات والحيوانات القادرة على النطق يتقدمها جميعا الجنس اليهودى" !!

والحضارة الغربية تؤول الأن إلى أسوأ مواليدها ، إنه اليمين الجديد الذى يحكم أمريكا وتقوى حركاته فى أوربا كلها ، واليمين الجديد كاليمين القديم يستنكر حق المساواة للمواطنين فى الدولة الحديثة ، وإذا كان اليسار الجديد فى الستينات قد أنكر تماما دعاوى البيولوجيا ، ورد كل الفروق البشرية إلى التكوين الاجتماعى ، فإن اليمين الجديد - على العكس - يستند إلى مايسمى "الحتمية البيولوجية" ، وكان نمو فكرة الحتمية البيولوجية منذ أوائل السبعينات - فى جوهره - ردا سياسيا وأيدلوجيا على مطالب الفئات الساخطة التى تتجه يسارا ، وهكذا وظفت البيولوجيا لإنكار شرعية مطالب السود والنساء والمهاجرين الأفريقيين والآسيويين بالمساواة فى المجتمعات الأوربية والأمريكية ، وعدم المساواة - فى رأى اليمين الجديد - هو الأمر الطبيعى لأنها تتفق مع حقيقة وجود فروق بيولوجية ووراثية ، والحتمية البيولوجية ليست علما بل خيالا مريضا يرتدى مسوح العلم ، وهى أقرب إلى روايات إميل زولا - فى القرن التاسع عشر - عن أسرة "روجون ماكار" ، كان زولا يكتب دائما فى مقدمة رواياته تلك "للوراثة قانونها تماما مثل ما للجاذبية قانونها".[١٥٨]

وفى أحضان اليمين الغربى الجديد ، والى جوار مذاهب الحتمية البيولوجية ، ترعرعت العقيدة الإنجيلية المسماة الحقبوية الألفية أو المسيحية الصيهونية ، وتضم الطوائف الإنجيلية حى الآن حوالى (٦٥) مليون شخص فى الولايات المتحدة فقط ، وكل هؤلاء لا تؤرق ضمائرهم أسئلة قديمة تخص مسئولية اليهود عن دم المسيح مثلا ، بل كل ما يشغلهم مساعدة إسرائيل استعدادا لعودة المسيح الثانية ، فإنشاء إسرائيل الكبرى وبناء هيكل سليمان الثالث على أنقاض المسجد الأقصى يعجل بعودة الرب مع بداية الألف الثالثة بعد الميلاد ، وهكذا تصبح مذابح الصهيونية العنصرية ضد العرب مقاومة للشيطان ، وتمهيدا للمعركة الأخيرة "هرمجدون" التى بشر بها الإنجيل ، إنها منتهى الخيانة لمسيح المحبة ومنتهى الأمانة لعقيدة التعصب الغربى الوثنى فى الوقت ذاته .

تلك هى العقيدة التى تصنع مايسمونه النظام العالمى ، عقيدة النفعية والتملك والتعصب والوثنية باسم الدين ، عقيدة تدوس بالأحذية . شعوب وحضارات الجنوب كله ، ونحن بالذات نحن العدو والضحية رقم ١ ، نحن بالنسبة لهم سوق تجارى ومخزون نفط وموقع استراتيجى يجب إخضاعه بالتدخل المباشر أو عبر إسرائيل "مبعوث العناية الغربية" فى منطقتنا ، ونحن أيضا حضارة يجب أن تقتلع جذورها المطمورة قبل أن تقدم البديل ، وثمة بعد صراعى يقلق شعوب الغرب البيضاء منا بالذات ، إنه البعد السكانى الثقافى ، مفكرو الغرب هلعين مما يسمونه انقراض الجنس الأبيض ، ففى سنة ١٩٠٠ كانت الشعوب البيضاء فى إستراليا وأمريكا الشمالية ونيوزيلندا وأوربا تمثل ٣٢٪ من سكان العالم ، وقد هبطت النسبة إلى ٣١٪ عام ١٩٥٠ ، وتراجعت إلى ٢٠٪ عام ١٩٩٠ ، والجنس العربى من الأجناس المخيفة للبيض بسبب تزايد معدلات نموه ، فعدد سكان أوربا الغربية الآن (٣٥٨) مليونا ، بينما يبلغ عدد سكان المحيط العربى الإسلامى فى إفريقيا والشرق الأوسط (٢٧٨) مليونا ، وإذا استمرت نسب الولادة الحالية على حالها - كما يقول الأمريكى ديفيد هال فى صحيفة "واشنطن بوست"- فإن عدد سكان المحيط العربى الإسلامى جنوب البحر الأبيض سيتجاوز عدد سكان أوربا الغربية فى العام ٢٠٠١ ، والوجه الآخر للتحدى هو عدد المهاجرين الملونين فى أوربا ويبلغ (١٨) مليونا نصفهم من العرب وأغلبهم من المسلمين ، وهؤلاء المهاجرون ينشرون الإسلام واللغة العربية معهم فى القارة الأوربية ، ويزيد نفوذهم السكانى والثقافى والسياسى باطراد وهو ما يقلق وينمى مشاعر عداء عنصرى من البيض المنتسبين زورا للمسيحية السمحة.(١٥٩)

وبينما تعد انهيارات روسيا وأوربا الشرقية بمثابة إعادة دمج لتلك الشعوب فى بيئتها الحضارية الأصلية ، وتبدو وكأنها تضميد للجرح السطحى الذى مثلته ثورة البلاشفة فى تاريخ الحضارة الغربية ، فإن البعض يريد أن يوهمنا أنها نهاية التاريخ بالمطلق وليست نهاية تاريخ بذاته فى تطور الحضارة الغربية ، ويصفها "فرانسيس فوكوياما" - الأمريكى من أصل يابانى - بأنها "نقطة النهاية لتطور البشرية الأيديولوجى" ، ويتحدث آخرون - منهم بيتر برجر عالم الإجتماع الأمريكى - عن "الثورة الرأسمالية" التى توالى انتصارتها ، إنها النهاية والثورة التى تصنع هناك وتحاول إقناعنا بها آلة سحق إعلامى وثقافى غير مسبوقة فى جبروتها ، وفى حين يتم تدويل الرأسمالية بالشركات الاقتصادية متعدية الجنسيات ، فإنه يتم أيضا تدويل الثقافة والحضارة والرؤية الغربية عبر شركات إعلامية عابرة للقارات ، وهناك عدد صغير من هذه الشركات (خمس عشرة شركة) تتحكم فى كافة المواد والوسائل والمؤسسات والتقنيات الإعلامية والإعلانية فى العالم ، بل أن أربع وكالات أنباء رأسمالية وهى (رويتر- أسوشيتدبرس- يونايتد برس - فرانس برس) تحتكر فيما بينها (٨٠٪) من إجمالى تدفق المعلومات الدولية ، وتكرس هذه الوكالات (٨٠٪) من أنبائها لدول الشمال ، وتتصدر وكالات ومؤسسات الأنباء التابعة للولايات المتحدة مجمل وسائل الهيمنة الثقافية والإعلامية فى العالم ، وتسيطر على (٧٥٪) من إجمالى الإنتاج العالمى من البرامج التليفزيونية ، و(٩٠٪) من إجمالى الأخبار المصورة ، و(٨٢٪) من إنتاج المعدات الإعلامية والإلكترونية ، و(٩٠٪) من المعلومات المخزنة - المعطيات - فى الحاسبات الإلكترونية .[(١٦٠)] ، وكما تنهض وكالة المخابرات المركزية الأمريكية بأدوارها فى التخريب السياسى والاقتصادى والعسكرى تنهض أيضا بدور فى التخريب الثقافى والسيطرة على وسائله وتطويرها ، وثمة وكالة أمريكية أخطر هى الوكالة الأمريكية للاتصالات الدولية (USICA) ، وهى تقوم على نشاط إذاعى وصحافى وثقافى فى أربع جهات الأرض ، وميزانيتها تساوى أربعة أضعاف ميزانية منظمة "اليونسكو" الدولية ، وهى تعمل على أساس من "نظرية البعد الرابع" ، تلك النظرية التى صاغها الأمريكى فيليب كومبس" وهى تضيف إلى الأنشطة الدولية الثلاثة لأمريكا (الدبلوماسى - العسكرى - الاقتصادى) بعدا رابعا هو البعد الثقافى ، ويقول خبراء الجمعية الأمريكية - وهى هيئة مهتمة بعلاقات أمريكا الثقافية مع سائر العالم - "سواء كانت الثقافة الأمريكية خفيفة أو عميقة وسواء كانت تعبيرا عن خير أو أسوأ ما لدينا ، فمن الواضح أنها تشكل قوة هائلة تعيد صياغة الثقافات القديمة والحياة اليومية للشعوب الأخرى وتقولب مسالكها وفق مثال الولايات المتحدة" ، ولاتكتفى أمريكا بالغزو الثقافى من المركز

فـقط .. أى من واشنطن ، بل إنهـا تكوّن فى جـامـعـاتهـا طلائع غـزو من أبنـاء الشـعـوب والحضارات المطلوب غزوها ، وتشير الإحصاءات إلى أن (٤٢٪) من الخريجين الأجانب من جامعات أمريكا يحتلون فى بلادهم مناصب قيادية ، و(١٠٪) منهم يشغلون مراكز سياسية فى عـمـوم العـالم الثـالث ، أمـا فى منطقـتنا فـإن (٨٠٪) من أسـاتذة بعض أهم جـامـعـاتنا يحملون شهادات أمريكية ، وهكذا أصبحت الثقافة الغربية الأمريكية بمثابة "جنى "أفلت من مجتمعه ، ودلف عمليا إلى المجتمعات كافة .[١٦٠]

تلك بعض ملامح تنين العصر ، تنين الحضارة الغربيـة تحت القيادة الأمريكية ، فهل نواجهه بالذوبان ونجـعل نقطة بدايتنا من نهـايتـه ، أم أن المواجهـة الحـضـارية هى طريقنا للدخـول إلى العصر ، عـصر نصنعه نحن ولا يصنعونه لنا ، وكيف نوفق بين حاجتنا إلى الاستقلال وحاجتنا إلى الانفتاح الحضارى ؟

اسئلة مـتروكة للناصرية وصيغتهـا العبقرية فـى "التوفيق الفعـال" ، أسئلة متروكة للناصرية التى تعيد وصل ما انقطع مع مواريث الإسلام كدين وحضارة .

واللهم امنحنا القدرة على التعصب .. ضد التعصب !

هوامش

(١) جمال عبد الناصر - خطاب فى مجلس الأمة - ١٩٦٠/٧/٢٠ .

(٢) د. عصمت سيف الدولة - عن الناصريين وإليهم - دار الموقف العربى - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٨٩ - ص٢٦ .

(٣) لمزيد من التفاصيل عن مفهوم الناصرية راجع :

* عبد الحليم قنديل - الناصرية إطار عام - مجلة "الموقف العربى" القاهرية - العدد ٦٢ - يونية ١٩٨٥.

* وحمدين صباحى - الناصرية نظرية الثورة العربية - الطلوع (كتاب غير دورى) - مركز إعلام الوطن العربى "صاعد" - القاهرة - العدد الثانى - يوليو ١٩٨٤ .

(٤) د. عبد الكريم أحمد - عبد الناصر والتاريخ - دار الموقف العربى - القاهرة - الطبعة الثانية - ١٩٨١- ص٣٢ .

(٥) الإمام محمد عبده - رسالة التوحيد (تحقيق د. محمد عمارة) - مركز الحضارة العربية - القاهرة - الطبعة الثالثة - ١٩٨٩ ص ١٥٨ .

(٦) المصدر السابق - ص١٦١ .

(٧) د. عصمت سيف الدولة - عن العروبة والإسلام - دار المستقبل العربى - القاهرة - الطبعة الأولى- ١٩٨٦ - ص٥٢ .

(٨) المصدر السابق - ص٧٥٢ .

(٩) المصدر نفسه - ص٨٨٢ .

(١٠) طارق إسماعيل وجاكلين إسماعيل - الحكومة والسياسة فى الإسلام (ترجمة سيد حسان) مركز الحضارة العربية - القاهرة الطبعة الأولى - ١٩٩٠ ص .

(١١) د. محمد أحمد خلف الله (مشارك) القومية العربية والإسلام - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت - الطبعة الأولى - ١٩٨١ - ص٢٤ .

(١٢) د. عصمت سيف الدولة - عن العروبة والإسلام - (مصدر سبق ذكره) ص ٦٢ .

(١٣) سلسلة كتاب الهلال - دار الهلال - القاهرة - الطبعة الأولى- العدد ٤٠٠- إبريل١٩٨٤- ص٢٤.

(١٤) د. محمد أحمد خلف الله (مشارك) - القومية العربية والإسلام - (مصدر سبق ذكره) ص٢٥ .

(١٥) د. محمد عمارة - المعتزلة وأصول الحكم (مصدر سبق ذكره) ص٤٨٧ .

(١٦) د. أحمد صدقى الدجانى (مشارك) - القومية العربية والإسلام - (مصدر سبق ذكره) ص ٤٨٧ .

(١٧) د. أحمد كمال أبو المجد (مشارك) القومية العربية والإسلام - المصدر السابق - ص٥٢٦ .

(١٨) طارق البشرى (مشارك) الحركة الإسلامية : رؤية مستقبلية - مكتبة مدبولى - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٨٩ - ص١٧٢ .

(١٩) د. محمد عماره - المعتزلة وأصول الحكم - (مصدر سبق ذكره) ص٣٢٣ .

(٢٠) المصدر السابق - ص٣٤٨ .

(٢١) د. محمد رضا محرم - أفكار الآخرين - مجلة المسلم المعاصر - بيروت - العدد ٢٩ .

(٢٢) د. محمد سعيد العشماوى - الإسلام السياسى - دار سينا - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٨٧ - ص١٨١ .

(٢٣) د. محمد سعاد جلال (مشارك) - الإسلام فى القرن الخامس عشر الهجرى- دار الموقف العربى - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٨٢ - ص١٤ . -

(٢٤) د. محمد عمارة - ماذا يعنى الاستقلال الحضارى لأمتنا الإسلامية ؟ دار ثابت - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٨٣ - ص١٦ .

(٢٥) د. عصمت سيف الدولة - عن العروبة والإسلام - (مصدر سبق ذكره)- ص٧٨-٨٠ .

(٢٦) L. Binder - the ideological Revolution in the Middle East - Wiley - New york - 1964-p.219.

(٢٧) فاضل رسول - هكذا تكلم على شريعتى - دار الكلمة للنشر - بيروت - الطبعة الثالثة - ١٩٨٧- ص: ١٣٩-١٤١ .

(٢٨) د. عبد الكريم أحمد - عبد الناصر والتاريخ - (مصدر سبق ذكره).

(٢٩) أمين هويدى (مشارك) القومية العربية والإسلام - (مصدر سبق ذكره) - ص٢٦٨ .

(٣٠) د. يحيى هويدى - الفلسفة فى الميثاق - دار القلم - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٦٥ - ص١١٢ .

(٣١) د. محمد سعاد جلال (مشارك) الإسلام فى القرن الخامس عشر الهجرى - مصدر سبق ذكره ص ١٠ .

(٣٢) د. محمد عمارة - تيارات الفكر الإسلامى - سلسلة كتاب الهلال - دار الهلال - القاهرة الطبعة الأولى - العدد ٣٧٦ - إبريل ١٩٨٢ - ص٧٠ .

(٣٣) عبد الحليم قنديل - عن الناصرية الممكنة والناصرية المستحيلة - الغد العربى (سلسلة كتاب) - مركز إعلام الوطن العربى "صاعد" - القاهرة - العدد الأول - سبتمبر ١٩٩٠-ص :٢١٥-٢٢٣ .

(٣٤) د. عصمت سيف الدولة - عن العروبة والإسلام - (مصدر سبق ذكره) - ص٣١٧-٣١٩ .

(٣٥) د. يحيى هويدى - الفلسفة فى الميثاق - مصدر سبق ذكره - ص١٢٤ .

(٣٦) د. حسن حنفى (مشارك) عبد الناصر بقلم رفاقه ومعاصريه الجزء الثانى - دار الموقف العربى - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٨١-ص١٧ .

(٣٧) د. يحيى هويدى - الفلسفة فى الميثاق - (مصدر سبق ذكره) - ص٩٢-٩٥ .

(٣٨) د. محمد عمارة - ماذا يعنى الاستقلال الحضارى؟ (مصدر سبق ذكره)- ص :١١-١٥ .

(٣٩) جمال عبد الناصر - الميثاق الوطنى - الباب الثالث .

(٤٠) د. أحمد ماضى (تعقيب) - من أوراق ندوة التراث وتحديات العصر فى الوطن العربى - مركز دراسات الوحدة العربية - القاهرة - ٢٤ - ٢٧ سبتمبر ١٩٨٤ - ص ٤ .

(٤١) طارق البشرى - بين العروبة والإسلام (القسم الأول - دار القلم - الكويت - الطبعة الأولى - ١٩٨٨- ص٦٢ .

(٤٢) د. عصمت سيف الدولة - عن العروبة والاسلام - (مصدر سبق ذكره) - ص٢٥٨ .

(٤٣) د. محمد عمارة (مشارك) - القومية العربية والاسلام - (مصدر سبق ذكره) ص٣٩٩ .

(٤٤) جمال عبد الناصر - الميثاق الوطنى - الباب الثالث .

(٤٥) د. محمد عمارة - ماذا يعنى الاستقلال الحضارى .. ؟ (مصدر سبق ذكره) - ص٧٠ .

(٤٦) د. معن زيادة - معالم على طريق تحديث الفكر العربى- سلسلة عالم المعرفة - ص١٣٦ - ١٧٤.

(٤٧) د. محمد عمارة - ماذا يعنى الاستقلال الحضارى .. ؟ (مصدر سبق ذكره) ص ٥٦ .

(٤٨) د. معن زيادة - معالم على طريق تحديث الفكر العربى - (مصدر سبق ذكره) - ص١٣٦-١٧٤ .

(٤٩) محمد شومان - أزمة الخطاب الأيديولوجى العربى - مجلة الوحدة - الرباط - العدد ٧٥ ديسمبر ١٩٩٠ -ص٥٥ .

(٥٠) د. محمد عمارة - تيارات اليقظة الإسلامية الحديثة - سليلة كتاب الهلال - دار الهلال - القاهرة- ص١١٥-١١٧ .

(٥١) فى مساهمات كثيرة أهمها : د. طيب تيزينى - من التراث إلى الثورة - دار ابن خلدون - بيروت الطبعة الثانية ١٩٧٨ .

(٥٢) د. سمير أمين - أصول الأزدواجية فى الثقافة المصرية - مجلة الوحدة - الرباط- العدد ٦ مارس ١٩٨٥ - ص٢٣-٣٤ .

(٥٣) د. محمد عابد الجابرى (دراسة) إشكالية الأصالة والمعاصرة : صراع طبقى أم مشكل ثقافى ؟- أوراق ندوة التراث وتحديات العصر فى الوطن العربى - مركز دراسات الوحدة العربية - القاهرة ٢٤:٢٧ سبتمبر ١٩٨٤ .

(٥٤) د. عماد الدين خليل - مؤشرت حول الحضارة الإسلامية - دار الصحوة للنشر والتوزيع - القاهرة- بدون تاريخ - ص٣ .

(٥٥) طارق البشرى - بين العروبة والإسلام (القسم الأول) -(مصدر سبق ذكره) - ص٦٩ .

(٥٦) المصدر السابق - ص٧٤ .

(٥٧) صبحى وحيده - أصول المسألة المصرية - مطبعة مصر - القاهرة - ١٩٥٠- ص٢١٩ .

(٥٨) عبد الرحمن الرافعى - مصر المجاهدة فى العصر الحديث (الجزء الرابع) - دار الهلال - القاهرة - ١٩٨٩ - ص ٣٩ .

(٥٩) محمد شومان - أزمة الخطاب الأيديولوجى العربى - (مصدر سبق ذكره) - ص٥٧ .

(٦٠) عبد الرحمن الرافعى - مصر المجاهدة فى العصر الحديث (الجزء الرابع) - مصدر سبق ذكره - ص٥.

(٦١) د. معن زيادة - معالم على طريق تحديث الفكر العربى - (مصدر سبق ذكره) -ص١٩٠ .

(٦٢) المصدر السابق - ص١٨٧ .

(٦٣) المصدر نفسه -ص١٩٦ .

(٦٤) المصدر نفسه - ص١٩٨ .

(٦٥) د. محمد عمارة - ماذا يعنى الاستقلال الحضارى ..؟ (مصدر سبق ذكره) - ص٦٢ .

(٦٦) د. رفعت سيد أحمد - التيارات الفكرية فى مصر فى نهاية القرن التاسع عشر - مجلة الهلال - القاهرة - السنة الثامنة والتسعون - العدد الأول - يناير ١٩٩١-ص١١٥ .

(٦٧) د. محمد عمارة - ماذا يعنى الاستقلال الحضارى ..؟ (مصدر سبق ذكره) -ص٨٨ .

(٦٨) د. رفعت سيد أحمد - التيارات الفكرية فى مصر نهاية القرن التاسع عشر- (مصدر سبق ذكره)- ص١١٨ .

(٦٩) د. محمد عمارة - ماذا يعنى الاستقلال الحضارى ..؟ مصدر سبق ذكره- ص٩٠ .

(٧٠)د. محمد عمارة (مشارك) - القومية العربية والإسلام - (مصدر سبق ذكره) -ص١٥٩ .

(٧١) د. محمد عمارة - ماذا يعنى الاستقلال الحضارى ؟ مصدر سبق ذكره - ص٨٢ .

(٧٢) د. يونان لبيب رزق - الأحزاب السياسية فى مصر سلسلة كتاب الهلال - دار الهلال - القاهرة - العدد ٤٠٨ ديسمبر ١٩٨٤-ص٣٧ .

(٧٣) المصدر السابق - ص١٨٥ .

(٧٤) د. محمد عمارة (مشارك) القومية العربية والإسلام -(مصدر سبق ذكره)- ص١٦١ .

(٧٥) طارق البشرى (مشارك) - الحركة الإسلامية : رؤية مستقبلية - مصدر سبق ذكره - ص ١٦٨ .

(٧٦) د. محمد عمارة (مشارك) - القومية العربية والإسلام - (مصدر سبق ذكره) - ص١٧٠ .

(٧٧) إبراهيم البيومى غانم - الفكر السياسى للإمام حسن البنا - رسالة ماجستير غير منشورة - كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - القاهرة - نوفمبر ١٩٩٠.

(٧٨) د. محمد عمارة (مشارك) - القومية العربية والإسلام -(مصدر سبق ذكره) - ص١٧١-١٧٣ .

(٧٩) د. يونان لبيب رزق - الأحزاب السياسية فى مصر مصدر سبق ذكره - ص٤٥ .

(٨٠) المصدر السابق -ص١١٣ .

(٨١) محمد شومان - أزمة الخطاب الأيديولوجى العربى - مصدر سبق ذكره - ص٦٠ .

(٨٢) صبرى أبو المجد - محمد فريد : ذكريات ومذكرات - سلسلة كتاب الهلال - دار الهلال - القاهرة- العدد ٢٢٣ - أكتوبر ١٩٦٩- ص١٣٤ .

(٨٣) طارق البشرى - الحركة السياسية فى مصر (١٩٤٥-١٩٥٢) - الهيئة العامة للكتاب - القاهرة- الطبعة الأولى -١٩٧٢- ص٣٩٤ .

(٨٤) عبد الله إمام (مشارك) - عبد الناصر بقلم رفاقه ومعاصريه (الجزء الثانى) - مصدر سبق ذكره - ص٥٠ .

(٨٥) طارق البشرى - الحركة السياسية فى مصر (١٩٤٥-١٩٥٢) مصدر سبق ذكره - ص٤٥٦ .

(٨٦) لطفى واكد حركة الأحرار - مجلة الكاتب - القاهرة - العدد ١٦٠ - يوليو ١٩٧٤ - ص:٤٧-٤٩ .

(٨٧) طارق البشرى - الحركة السياسية فى مصر (١٩٤٥-١٩٥٢) -(مصدر سبق ذكره) - ص٤٦٣ .

(٨٨) د. حسن حنفى (مشارك) عبد الناصر بقلم رفاقه ومعاصريه - (مصدر سبق ذكره) - ص٢٢ .

(٨٩) د. مارلين نصر - التصور القومى العربى فى فكر جمال عبد الناصر (١٩٥٢-١٩٧٠) - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت - الطبعة الأولى - ١٩٨١ - ص : ٩٣-٩٧ .

(٩٠) د. رفعت سيد أحمد - الصراع بين الدين والدولة فى النموذج الناصرى - مجلة اليقظة العربية - القاهرة - السنة الأولى - العدد الرابع - يونيو ١٩٨٥- ص٣٢ .

(٩١) P.J. Vatikiotis-Nasser and Hisgeneration - Croom Helm - London - 1978- pp. 85- 87 .

(٩٢) د. حسن حنفى (مشارك) - عبد الناصر بقلم رفاقه ومعاصريه - مصدر سبق ذكره - ص٢٠ .

(٩٣) المصدر السابق .

(٩٤) د. عبد الله النفيسى (محرر) - الحركة الإسلامية : رؤية مستقبلية - (مصدر سبق ذكره) ص٢٢٤.

(٩٥) P.J. Vatikiotis Nasser AndHis Generation Op. Cit - pp : 85 - 97.

(٩٦) د. عبد الله النفيسى (محرر) الحركة الإسلامية : رؤية مستقبلية - مصدر ذكره - ص٢٣١ .

(٩٧) محمد حسنين هيكل - لمصر لا لعبد الناصر - مركز الأهرام للترجمة والنشر - القاهرة - الطبعة الأولى (فى مصر) - ١٩٨٧- ص٩٣ .

(٩٨) د. رفعت سيد أحمد - الصراع بين الدين والدولة فى النموذج الناصرى - مصدر سبق ذكره - ص٣٩ .

(٩٩) د. عبد الله النفيسى (محرر) الحركة الإسلامية : رؤية مستقبلية - مصدر سبق ذكره ص ٢٣٢ .

(١٠٠) د. عصمت سيف الدولة - عن العروبة والأسلام - (مصدر سبق ذكره) - ص١٢٠ .

(١٠١) المصدر السابق - ص٢٠٦ .

(١٠٢) د. محمد عمارة - ثورة يوليو والعلمانية - مجلة الموقف العربى - القاهرة - العدد ٩٣ - يوليو ١٩٨٥ - ص ٥٥ .

(١٠٣) د. رفعت سيد أحمد - الصراع بين الدين والدولة فى النموذج الناصرى -(مصدر سبق ذكره) - ص ٤٣ :٤٧ .

(١٠٤) حسنين كروم (مشارك) عبد الناصر بقلم رفاقه (مصدر سبق ذكره) - ص : ٣٥- ٤٩ .

١٠٥- د. رفعت سيد أحمد - الصراع بين الدين والدولة فى النموذج الناصرى - (مصدر سبق ذكره) - ص٤١ .

١٠٦- حسنين كروم (مشارك) - عبد الناصر بقلم رفاقه ومعاصريه - (مصدر سبق ذكره) .

١٠٧- يمكن الاطلاع على أراء سيد قطب والمودودى ويوسف القرضاوى ومحمد الغزالى وجماعة الجهاد وحزب التحرير الإسلامى بخصوص "غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى" فى : فهمى هويدى - دراسة الصحوة الإسلامية والمواطنة والمساواة - من أوراق ندوة الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربى - منتدى الفكر العربى - عمان - مارس ١٩٨٧ .

١٠٨- د. يونان لبيب رزق - مشروع الناصرية يحمى النسيج الوطنى - الغد العربى (سلسلة كتاب) - مركز إعلام الوطن العربى "صاعد" - العدد الأول - ١٩٩٠- ص١٣٩ .

١٠٩- د. محمد سليم العوا - غير المسلمين فى النظام الإسلامى - مجلة منبر الحوار - العدد ٥ - ربيع ١٩٨٧ - ص ٢١-٥٩ .

١١٠- طارق البشرى - بين الإسلام والعروبة (القسم الثانى) - (مصدر سبق ذكره) - ص٥٢ .

١١١- المصدر السابق - ص٧٦ .

١١٢- د. أحمد صدقى الدجانى - وحدة التنوع وحضارة عربية إسلامية فى عالم مترابط - دار المستقبل العربى - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٩٠- ص١٣ .

١١٣- طارق البشرى - بين العروبة والإسلام (القسم الثانى) - مصدر سبق ذكره - ص١١٠ .

١١٤- فؤاد السعيد - الإسلام والشريعة فى استطلاعات الرأى العام - مجلة الموقف العربى - القاهرة - العدد ٦٤ أغسطس ١٩٨٥- ص:٧٦-٨٤ .

١١٥- د. محمد عمارة - الإسلام والعروبة والعلمانية - طبعة بيروت - ١٩٨١- ص :٧٦-٧٧ .

١١٦- د. محمد سعاد جلال (مشارك) الإسلام والقرن الخامس عشر الهجرى - (مصدر سبق ذكره) - ص١٣ .

١١٧- د. محمد سعيد العشماوى - الإسلام السياسى - (مصدر سبق ذكره) - ص :١٧٥-١٩٣ .

١١٨- المصدر السابق .

١١٩- د. عصمت سيف الدولة - عن العروبة والإسلام - (مصدر سبق ذكره) - ص٢٤٢ .

١٢٠- د. أنور عبد الملك - من أجل إستراتيجية حضارية - مجلة الثقافة العربية - بيروت - عدد إبريل ١٩٧٣ .

١٢١- جمال عبد الناصر - خطاب فى عيد الثورة - ١٩٦٥/٧/٢٢ .

١٢٢- جمال عبد الناصر - الميثاق الوطنى - الباب السادس .

١٢٣- د. محمد محمود الإمام - رؤية ناصرية فى المسألة الاقتصادية - دار المستقبل العربى - القاهرة- الطبعة الأولى - ١٩٨٩ - ص٢٣ .

١٢٤- جمال عبد الناصر - حديث مع رئيس تحرير جريدتى البرافدا والإزفستيا - ٧ أغسطس ١٩٦٢ .

١٢٥- جمال عبد الناصر - حديث أمام المؤتمر الوطنى للقوى الشعبية - ٢٨ مايو ١٩٦٢ .

١٢٦- جمال عبد الناصر - خطاب فى عيد الثورة - ١٩٦١/٧/٢٢ .

١٢٧- جمال عبد الناصر - خطاب عام -١٩٦١/١٠/١٦ .

١٢٨- د. فؤاد مرسى - مفهوم الاشتراكية عند جمال عبد الناصر - مجلة الوحدة - الرباط - العدد ٧٠- ديسمبر ١٩٩٠ - ص٥٣ .

١٢٩- جمال عبد الناصر - خطاب فى ١٩٦٠/٧/٩ .

١٣٠- جمال عبد الناصر - خطاب فى ١٩٦٢/٧/٢٦ .

١٣١- فاضل رسول - هكذا تكلم على شريعتى - مصدر سبق ذكره - ص١٤١ .

١٣٢- طارق إسماعيل وجاكلين إسماعيل . الحكومة والسياسة فى الإسلام - مصدر سبق ذكره - ص٧٠-٧٦ .

١٣٣- د. يوسف القرضاوى - الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربى (نظرة عامة) - من أوراق ندوة الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربى - منتدى الفكرى العربى - عمان مارس ١٩٨٧- ص :٧٤-٧٨ .

١٣٤- Mal Colm Herr, Rich and Poor States in The Middle East - American univeristy press-Cairo 1982- pp: 449 - 473.

١٣٥- Nicolas S. Hopkinz- Arabsociety - American univeristy - 1985- pp. 499 - 520.

١٣٦- محمد مورو - العلاقة بين المالك والمستأجر : وجهة نظر إسلامية - مجلة الموقف العربى - القاهرة- العدد ٩٧ - يونيو ١٩٨٨ - ص : ٩٤-٩٨ .

١٣٧- منير شفيق - التسيير الذاتي في التجربة التاريخية للمجتمعات العربية الإسلامية - مجلة منبر الحوار العدد ١ - ربيع ١٩٨٦- ص : ٨٤-٨٧ .

١٣٨- د. مارلين نصر - التصور القومي العربي في فكر جمال عبد الناصر - (مصدر سبق ذكره) - ص : ٣٧٦-٣٨٥ .

١٣٩- د. محمد أحمد خلف الله (مشارك) القومية العربية والإسلام - (مصدر سبق ذكره) - ص٢١ .

١٤٠- د. محمد أحمد خلف الله (مشارك) - سبق ذكره - ص ٢٠ .

١٤٢- د. ناصيف نصار (مشارك) - القومية العربية والإسلام - المصدر السابق - ص٥٣ .

١٤٣- د. عبد العزيز الدوري (مشارك) - القومية العربية والإسلام - المصدر نفيه - ص٣٣ .

١٤٤- طارق البشري - بين العروبة والإسلام (القسم الثاني) - مصدر سبق ذكره - ص ٨ .

١٤٥- د. أحمد كمال أبو المجد (مشارك) - القومية العربية والإسلام - مصدر سبق ذكره - ص٥٢٧ - ٥٢٩ .

١٤٦- د. عبد العزيز الدوري (مشارك) القومية العربية والإسلام - المصدر السابق - ص٨٩ .

١٤٧- د. الحبيب الجنحاني (مشارك) القومية العربية والإسلام - المصدر نفسه ص ٩٦ .

١٤٨- د. عصمت سيف الدولة - عن العروبة والإسلام - مصدر سبق ذكره - ص ١٢٠ .

١٤٩- جمال عبد الناصر - فلسفة الثورة - الدائرة الثالثة .

١٥٠- المصدر السابق .

١٥١- إبراهيم البيومي غانم - الفكر السياسي للإمام حسن البنا - مصدر سبق ذكره .

١٥٢- أحمد بن بله "حوار" - أنا مناضل ناصري وهذه هويتي - مجلة الموقف العربي - القاهرة - العدد ٥٥ نوفمبر ١٩٨٤ - ص٢٠ .

١٥٣- د. محمد عمارة - الغزو الفكري : وهم أم حقيقة ؟ - دار الشروق - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٨٩ - ص٢٠٧-٢٦١ .

١٥٤- المصدر السابق - ص٥٢ .

١٥٥- د. أنور عبد الملك - تغيير العالم - سلسلة عالم المعرفة - الكويت - العدد ٩٥ - نوفمبر ١٩٨٥- ص : ٤٨-٥٠ .

١٥٦- إريك فروم - تتملك أو تكون - (ترجمة سعد زهران) - سلسلة عالم المعرفة - الكويت - العدد ١٤٠ - أغسطس ١٩٨٩ - ص٩٣ .

١٥٧- المصدر السابق - ص١٥٠-١٥٣ .

١٥٨- ستيفن روز وأخرون - علم الأحياء والأيديولوجيا والطبيعة البشرية - سلسلة عالم المعرفة - الكويت العدد ١٤٨ - ص٤١ .

١٥٩- عبد الحليم قنديل - طاعون اسمه أمريكا - مجلة الشاهد - قبرص - العدد ٦٨ - إبريل ١٩٩١ ص : ٢٤-٣٠ .

١٦٠- د. عبد الخالق عبد الله - العالم المعاصر والصراعات الدولية - سلسلة عالم المعرفة - الكويت - العدد ١٣٣- يناير ١٩٨٩ - ص٢٠٨ .

١٦١- جميل طراد - الغزو الثقافى الأمريكى - مجلة الوحدة - الرباط - العدد ٣ - ديسمبر ١٩٨٤ - ص : ٢٩-٣٢ .

الناصرية والإسلام
محاولة للفهم

ضياء رشوان

ماتحويه السطور التالية ليس بالحكم القاطع النهائى ، ولا بالنتيجة المنطقية الراسخة ، وإنما هو محض اجتهاد ونظر فردى فى أمر تبدو أهميته مؤكدة اليوم . ومن ثم فان أقصى ماتطمح إليه هذه المحاولة هو طرح تساؤلات صحيحة فى موضعها ، وفى جدواها ، عسى أن يكون ذلك مفتتحا للإجابة المطمئنة عليها .

ربما تكون نقطة البدء التى قد لايختلف كثيرون حول صحتها ، وإن كان الخلاف يبدأ بعدها بقليل ، هى أن ثمة هاجسا مسيطرا لا على الحركة الناصرية المصرية فحسب ، بل على مجمل الحركة اليسارية والوطنية فى هذا البلد العربى ، على تنوع مدارسها وتياراتها ، وهو الإسلام السياسى . ونضيف لمزيد من التحديد : الكفاحى، أى ذلك التيار من الحركة الإسلاميه الذى يرفع لواء المعارضة ، سواء فى مصر أو فى خارجها ، وينطلق من مقولة "الإسلام دين ودولة" قاعدة وهدفا لمعارضته تلك . والذى يستند إليها فى طرح التناقض الجذرى مع كافة الأشكال والبنى والعلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية القائمة . ومع التصورات النظرية المبنية عليها تلك الأولى ، والذى - أخيرا - يستخدم أساليب متنوعة فى حركته السياسية ، وان كان فى القلب منها الصدام .

والصفه المضافة لهذا الإسلام السياسى ، أى الكفاحية ، مقصود بها من ناحية أولى التأكيد على أن صفة السياسى ليست هى - كما يعتقد كثيرون - العلامة الفارقة مابين هذه الجماعات وغيرها من الجماعات الإسلامية الأخرى ، مثل ينسحب على هذه الأخيرة ، بالضبط كما ينسحب على جماعات أخرى قد تبدو على الطرف البعيد منها ، مثل جماعة التكفير والهجرة (جماعة المسلمين) . فالسياسة بمعناها العام من حيث أنها ذلك النشاط الإنسانى الذهنى أو الاجتماعى الذى تكون السلطة بشتى صورها ومضامينها هى محوره المباشر أو غير المباشر ، سواء اتخذ ذلك النشاط صورة التأييد . أو المعارضة أو الحياد تجاه أشكال وصور وعلاقات السلطة القائمة والنظرية السياسيه بذلك المعنى تضفى على كل من تلك الجماعات الاسلامية صفة الجماعة السياسية .

ومن زاوية ثانية ، فان التفرقة السابقة تبدو ضرورية ، لأن ما أطلقنا عليه هاجسا تجاه الإسلام السياسى الكفاحى ؟ ! إنما فقط يرتبط بنمو وتصاعد هذه الجماعات الإسلامية السياسية المتصفة بالكفاحية فى تكوينها وفى مضمون وشكل حركتها وأطروحاتها . فلم يتولد ذلك الهاجس مطلقا نتيجة للإسلام السياسى فى وجهه الصوفى ، على الرغم من الحجم البشرى الهائل للجامعات المنتمية إليه فى مصر .

والتأكيد على تحديد صفتى "السياسية" و"الكفاحية" ، وعلى الربط بين الهاجس والصفة الأخيرة ، يفضى بنا إلى ملحوظة أساسية وهى أنه طالما أن كافة الجماعات الموصوفة بالإسلامية السياسية كانت حاضرة فى المجتمع المصرى طوال السنوات السابقة ، ومعاصرة للناصرية فى دولتها وخارجها ، وأن ذلك لم يستثر حماس التيار الناصرى ، لأن يتفاعل معها ايجابيا ويطرح حوارا مشتركا ، فان ذلك ينبىء بأن العنصر الجديد الذى طرأ على بعض هذه الجماعات ، أى عنصر الكفاحية ، قد يكون هو الباعث على الاهتمام الناصرى بالإسلام السياسى فكرا وحركة .

وتتأكد هذه المقولة عند متابعة تطور الاهتمام الناصرى بالإسلام الكفاحى فى السنوات الأخيرة . فقد ترجمت هذه الكفاحية الاسلامية نفسها حركيا فى مجموعة أحداث هامة ، كانت قمتها هى اغتيال الرئيس المصرى السابق أنور السادات على يد الشهيد خالد الاسلامبولى ورفاقه فى ٦ اكتوبر ١٩٨١ ، ثم مواصلة رفقته من تنظيم الجهاد لمحاولة الصدام مع الدولة فيما عرف بأحداث أسيوط ، وما تلاها من وقائع أخرى جسام . ولقد كانت هذه الأحداث هى نقطة البدء فى تولد الهاجس الإسلامى عند التيار الناصرى فى مصر ، وعند غيره من التيارات بدرجات مختلفة ، كما كانت هى أيضا المدخل الذى ألقى منه الناصريون النظر الى ساحة الحركة الإسلامية الكفاحية ، حيث اكتشفوا هناك ، ثم تأملوا ، ثم تعاطفوا ، مع سمتين لهذه الكفاحية :

الأولى : هى ذلك التناطح العالى الثقة الذى تقوم به جماعات الاسلام الكفاحى مع الدولة وأجهزتها بصورة مباشرة .

والثانية : هى تلك الروح الإستشهادية التى يخوض بها أبناء تلك الجماعات تناطحهم هذا ، مع ما نتج عنها من قدر مفجع من الخسائر فى الأموال والأنفس والأجساد ، التى قل منها ما لم يحسب بتعذيب أو اعتقال كما أكدت ذلك أحكام المحاكم المصريه ذاتها .

فقد ولدت هذه الأحداث بسمتيها إحساسا عاما بداخل الناصريين ، وقطاعات أخرى كبيرة من الحركة الوطنية المصرية ، بما يشبه الذنب تجاه الوطن والعجز تجاه شعبه ، بالمقارنة بما أقدمت عليه وقدمته تلك الجماعات من تضحيات بالغة ، حتى لو لم تكن النتائج على ذات قدر التضحيات . وقد كان التعاطف الناصرى مع الإسلام الكفاحى ، وعلى البدء فى التساؤل عنه فى محاولة معرفته ، ثم أخيرا طرح الحوار معه كما دعت أقلام ومنابر فكرية وسياسية وصحفية ناصرية عديدة فى مصر فى الآونة الأخيرة .

وإذا كانت تلك المقدمة توضح الباعث المباشر على الإهتمام الناصرى بالاسلام الكفاحى ، فإنه من الصعب إحالة هذا الاهتمام كله إلى ذلك العنصر الذى يبدو سيكولوجيا إلى حد بعيد، ومن ثم الاستناد إليه فى فهم الظاهرة . فلها من الأبعاد والآفاق ماهو أكثر اتساعا من أن تكون مجرد ظاهرة نفسية والإحاطة بكافة تلك المناحى تستلزم طرح عدد من الأسئلة التى قد تشكل إجاباتها معا تصورا تفسيريا وتحليليا عاما لها .

هل هناك مايجمع بين الاسلام الكفاحى والناصرية ؟

يعد ذلك التساؤل يعد تمهيدا واجبا للأسئلة الأخرى التالية ، وهو مثلها ، يمكن أن تكون له أكثر من إجابة ، وبحسب الإجابة فان طريقا مختلفا فى المناقشه والعرض سوف يشق .

وللسؤال اجابتان ، غير تلك التى نراها صحيحة ، ويحسن البدء باستعراضهما قبل الدخول فى الثالثة . والأولى يراها أصحابها بديهية واضحة لامراء فيها . فهم لايرون بين الإسلام الكفاحى والناصرية سوى التنافض الأكيد والصراع الذى لاحل له . ومن ثم فإن السؤال عند هؤلاء مجاب عنه منذ البداية بالنفى المطلق ، وهو لذلك يرفضون ذلك الحوار ، ولايرون فيه جدوى ولا منه خيرا .

أما أصحاب الإجابة الثانيه فهم لايجيبون مباشرة ، لأنهم يرون فى طرح السؤال هذا ، سبقا للمنطق الصحيح فى الفهم والتحليل ، ويعتقدون أنه قد أخطأ مكانه فى العرض ، فهو متقدم كثيرا عن موضوعه . فهؤلاء يعتقدون أن المقصود من الجدل برمته هو التنقيب عن الوصول إلى تلك الجوامع ما بين الإسلام الكفاحى والناصرية ، بحيث يمكن التعرف عليها من بناء أساس متين لصيغة من صيغ التآلف أو التحالف أو حتى الاندماج بين الحركتين ومن ثم فإن طرح ذلك السؤال فى بداية مثل هذا الحديث يعنى عند هؤلاء قلبا لكيفية المناقشة ، والبدء بما يلزم الانتهاء به .

والحقيقة أنه لا رغبة ولا حاجة للدخول فى مناقشة مع الرؤية الأولى ، واعتبار إجابة السؤال بالنفى وكأنها بديهية مستقرة . فناهيك عن أن كافة الوقائع والسياقات التاريخية والمعاشة

تنفى ذلك ، فان قناعة الكاتب وما سوف يأتى من سطور ، تتجه فى محلها نحو تأكيد أن هناك بالفعل مايجمع الإسلام الكفاحى والناصرية ، بل وقد تتجاوز ذلك إلى حيث لاترى من صيغة ممكنهة بينهما سوى الحوار والاجتماع .

أما الرؤية الثانية التى ترحب بالحوار ، ولكنها ترى فى إجابة السؤال ختاما للجدل وبدءا للتفاعل العملى الناصرى - الإسلامى ، فانها تتعامل مع الحوار وكأن هدفه هو افتعال نقاط تجمع مابين الاسلام الكفاحى والناصرية ، فان لم يكن ذلك فعلى الأقل إبداع وخلق مثل تلك النقاط ، بحيث يمكن إقامة التفاعل العملى الإيجابى بين التيارين على أساسها . والاختلاف مع تلك الرؤية يكمن فى أنها تجعل من الحوار ، فى أساسه وأدواته ونتائجه وأهدافه محض حوار سياسى ، وهو بذلك لايخرج فى طبيعته عن أى من تلك الحوارات التى زخر ويزخر بها التاريخ السياسى للبلاد ، أى حوار حول جبهة أو تحالف "سياسى" بين قوى "سياسية" تجتمع فقط على نقاط برنامجية تمثل الحد الأدنى المشترك فيما بينها ، وتتحصل غايته الموضوعية والزمنية فى إنجاز تلك النقاط . وبعدها ينفض الائتلاف أو التحالف ويبدأ عهد جديد من العلاقات بين الحلفاء السابقين ، قد ينتهى بطور جديد من التحالف أو من الصراع بحسب الأهداف المرحلية لكل منهما .

وهذا الفهم للحوار الإسلامى ، الناصرى لايصيب - كما نعتقد - صلب حقيقته التى هى ليست فقط سياسة محضة . فحقا أن للسياسه مكانا جوهريا فيه ، ولكنها ليست كله . فقد تكون بواعث الحوار المباشرة هموما سياسية ، سواء خاصة بالوطن وأوجاعه ، أو بالتيار الناصرى واختلاجاته الداخلية . وقد تكون أهدافه - المباشرة أيضا - سياسية فى شكلها ومحتواها ، ولكنه فى تقديرنا حوار يمتد إلى آماد ابعد كثير من مجرد السياسة ، التى هى نقطة اتصال المجتمع بالسلطة أو هى نقاط السلطة الموزعة فى المجتمع ، فآماده الأفقية تتسع باتساع المجتمع المصرى العربى ، وتتجاوزهم إلى أبعد من ذلك . كما لأنه ليس نبتا للحظتنا التاريخية هذه ، وإنما هو يمتد رأسيا وزمنيا منذ أن شهدت مصر صدمتها الأولى مع الغرب ، وعاشت عصر نهضتها الأول مع محمد على ، مرورا بالانتكاسات الهائله والانتصارات العظيمة وحتى زمننا الذى نعيشه الآن .

وعلى ذلك فاجابة السؤال كما نعتقد فى صحتها تتلخص فى أن هناك بالفعل الكثير مما يجمع الإسلام الكفاحى بالناصرية ، وهى هنا تتناقض جذريا مع الإجابة الأولى . كما أنها تختلف مع الثانية فى اعتقاد أن هذه الجوامع أكثر عمقا واتساعا من أن يتم اختزالها فى

السياسة فقط ، قاعدة أو هدفا ، وأنها أكثر وضوحا وتجليا من أن تختلف أو أن تأتى مفتعلة فى نهاية تحليل سياسى طويل ، يستند فى إبرازها على الذرائعية ، أو حتى الرغبة النبيلة فى الفعل السياسى المثمر الذى قد ينتج عن ائتلاف التيارين . فتلك الجوامع ، أكثر من ذلك ، لم تك قط حصادا لمرحلة بعينها ، بل هى ثمرة لعملية تاريخية طويله ، قد يكون للاسلام وللناصريه أو كليهما دور فيها ، ولكنه لم يكن قط ، أيضا ، الدور كله .

ومن ثم فان السؤال - منهجيا - لابد أن يساق فى مستهلك الحديث ، ولابد أن يجاب عليه بغير وضعه فى مؤخرة سياق يبرر ويمهد للاجابة عليه بنعم . فهو أصل وصلب الحوار ذاته . واجابته قد تكون - أيضا - أصل وصلب جدلنا الاجتماعى والتاريخى طيلة القرنين السابقين. ولعل ذلك هو مايجعل تلك الاجابه محورا لكل ماهو قادم من سطور ، وإن كانت سوف تأتى متفرقه بين إجابات لأسئلة أخرى أقل مركزية ، حيث يتيح ذلك استكمال كافة جوانب الحقيقه مفصلة كما تظهر للكاتب ، ويسمح من ناحية ثانية ببروز كل المواطن التى أصابت تلك الحقيقة صدقا ، وتلك التى قد يكون هناك افتئات عليها فيها .

هل هو حوار جديد

يمثل الحوار المطروح صورة جديدة متطورة ومختلفة كيفيا من ذلك الجدل القديم - الجديد الذى عرفته مصر حول ما اصطلح على تسميته بالأصالة والمعاصره الذى بدأ منذ أن اقتحم علينا الغرب الصاعد بحضارته خلوتنا ، سواء مع الحملة الفرنسية أو مع مشروع محمد على المنهار . فطرح علينا أول ماطرح الوعى بوجود هذا الانفصام الهائل الذى استمررنا نعيشه حتى اليوم بين ماهو "نحن" وماهو "هم" واليقين المحسوس والمعقول بتلك الهوة السحيقة التى تفصل بيننا وبين تلك الحضارة الصاعدة المهيمنة . ومن ثم فقد أضحى الجدل حول طبيعة تلك الهوة وأسباب وجودها وكيفية تجاوزها ، هو الحاضر الدائم فى مجتمعنا وسياستنا طيلة هذين القرنين من الزمان .

وعدم غياب الجدل حول الوافد والموروث أثناء كل تلك السنوات ، لا يعد مبررا كافيا للإعتقاد بأنه كان دائما جدلا ذا طبيعة واحدة ومستويات متشابهة ورؤى متطابقة ونتائج متماثلة ، فقد ظلت فقط الأسئلة الأساسية هى الثابتة تقريبا مع اختلافات فى العمق والمساحة، ولكن كل ماهو سوى ذلك كان دائما متغيرا . وعلى تلك القاعدة ينبنى النظر إلى الحوار الناصرى - الإسلامى : صورة أخرى متغيره من الجدل تشكل حول أسئلته المحورية ذاتها .

لذلك النظر للحوار مايدعمه من شواهد الحاضر ومما وصلنا من الماضى ، فالاختلافات بين الجدل الذى تشهده مصر تلك الأيام وماشهدته من قبل حول الأصالة والمعاصرة تكاد تكون من الوضوح بما لا يسمح بالتغافل عنها . فقد كانت عقود العشرينيات والثلاثينيات والأربعينيات هى المسرح الزمنى للصورة الأولى من ذلك الجدل ، والانحياز إلى أحد عنصريه : الوافد أو الموروث . ولايعنى ذلك أن الجدل قبلها كان غائبا ، فقد كانت المعضله قبلها لاتزال فى طور التساؤلات الأوليه التى دارت حول هذا الوافد ومحاولة اكتشاف كنهه ، والدهشة المتسائلة عن اسباب "تقدمه" ثم الانقلاب إلى الموروث لاعادة اكتشاف كنهه هو الآخر ، والاستغراب المتسائل عن أسباب "جموده" ولم يكن طرفا الجدل قد تكونا بعد صورة مكتملة فى رحم المجتمع . فقد ظلت محاولات الاكتشاف والدهشة والاستغراب يقوم بها الجميع دون أن يصف بعضهم أنفسهم ، أو ينعتهم الآخرون بأنهم من أهل المعاصرة أو من أصحاب الأصالة.

ولكن العقود الثلاثة المقصودة ، والتى رافقت الانهيار الأخير للخلافة العثمانية ، والتدشين النهائى للصعود المنتصر (أوروبيا وأمريكيا) ، والتحقق الواقعى للثورة والدولة الاشتراكية الأولى ، فقد شهدت - هذه العقود - تكريس واكتمال المعسكرين ، معسكر الوافد ومعسكر الموروث ، ومن ثم فان الجدل والحوار بينهما كان هو المآل الطبيعى لذلك التكريس والاكتمال . وقد أنتج هذا كتابات واجتهادات ومواقفا ورموزا ، كذلك تحددت طبيعة ومستويات وقضايا ، وهى كلها - فى اعتقادنا - تختلف عما هى عليه فى الجدل الجديد الحالى .

وينصرف الاختلاف بين هذين الجدلين إلى محورين أساسيين ، هما أطرافهما ، ثم مضمونهما ومستواهما . فإذا كانت البدايه بالأطراف ، فانه على الرغم من أن ذلك الداعى الى الأصالة والموروث ظل مجسدا فى تبلور إسلامى حركى سياسى منظم ومجتمعى فى الحالتين ، إلا أن هناك من التمايزات ما هو أبعد من ذلك الوصف الخارجى . ففى سنوات العشرينيات والثلاثينيات والأربعينيات ، كانت جماعة الأخوان المسلمين هى ذلك التبلور ، وقد بلغت ضخامتها حدا وصل ببعض الكتابات إلى تقدير عدد المنتمين إليها فى ذلك الوقت والمسددين لاشتراكات عضويتها بنحو نصف مليون مصرى . وهو ماقد يتجاوز نسبة التبلور التنظيمى الإسلامى الحالى من بين سكان البلاد . إلا أن هناك فارقين جوهريين رافقا وميزا التبلور الإسلامى الحالى عن مثيله السابق ، فقد نشأ التبلور الحالى ضمن موجه عامة من

الإحياء الإسلامى ، ومن التأكيد على الذاتية والهوية الاسلامية ، وامتدت تلك الموجة عبر كل الأقطار التى للإسلام فيها حضور على الرغم من تباعدها . كما أنها لم تقتصر على الإسلام السنى ، فقد شملت الجماعات الشيعية ، وأيضا فى مناطق جد متباعدة . ولم يكن للتبلور الإسلامى الأول فى العقود الثلاثة حظ من مثل هذا الإحياء الإسلامى ، فقد كانت هناك الى جواره فقط-حركة الجماعه الاسلاميه فى الهند التى نشأت على يد أبى الأعلى المودودى ، وبقايا ضعيفة مشوهة للحركة الوهابية فى السعودية ، والمهدية فى السودان ، والسنوسية فى بلدان شمال غرب أفريقيا العربية .

وينصرف الفارق الثانى إلى أنه على الرغم من الاتساع الكبير فى حجم وحركة الإخوان المسلمين خلال هذه العقود ، واطراد تلك الحركة إلى درجة الإعداد لمراحل من الصدام والعنف ، وخوض بعض تلك المراحل بالفعل ، إلا أن التباين فيما أطلقنا عليه فى البداية "الكفاحية" يظل واسعا مابين الاخوان والجماعات الإسلامية الحالية . ويعود ذلك التباين فى مستواه وعمقه إلى النشأة الأولى لكل منهما وفلسفتهما ، حيث كانت عند الإخوان ولمدة عشر سنوات كاملة تقوم على أفكار "تربوية" تقترب إلى حد بعيد من أفكار محمد عبده ، وهى ان تكن قد فارقتها نسبياً منذ دخولها إلى السياسة وعوالمها ، إلا أن ذلك قد طبع الحركة - حتى اليوم- بما يسمى المرونه والاعتدال والعملية ، وتختلف الجماعات الحالية فى فلسفة نشأتها وطريقتها عن الإخوان ، فهى قد اختارت البداية والتنشئة "الكفاحية" وليست التربوية ، لها ولأعضائها ، وهو ما ظل العنصر المميز لتلك الجماعات على مستوى بنيتها الداخلية ، وإن غاب أحيانا خاصة فى أوائل السبعينيات ووسطها ، عن فعلها السياسى الخارجى لأسباب متعلقة بالتكتيك السياسى .

وعلى الضفة الأخرى ، فان القطاع الداعى إلى المعاصرة والمؤيد للوافد اليوم عما كان عليه فى عقود العشرينات والثلاثينيات والأربعينيات من زوايا عديدة . فقد كان فى تلك الحقبه يتألف من خليط من التيارات والأفكار الليبرالية ، والاشتراكية والماركسية ، و"العلمية" ، والتى مافتئت جميعها تؤكد ليس فقط على رغبتها فى اللحاق بالمعاصرة والالتحاق بالوافد ، بل أنها كانت تعلن فى غير موارية ولا ملل عن رفضها أن يكون الأصيل أو الموروث معيناً لجلب الأفكار والممارسات الاجتماعية والسياسى منها بصفة خاصه . وقد خاض أصحاب المعاصرة فى ذلك الوقت معارك عنيفة ومشهورة من أجل تأكيد رؤاهم تلك ، لم تزل قعقعة سيوفها تتردد فى جوانب وعينا وتاريخنا الفكرى والاجتماعى .

أما أصحاب المعاصرة اليوم والداعون إليها ، فمن الصعب حصرهم فى تيار أو فكر سياسى أو اجتماعى بعينه . فالهاجس التراثى حاضر بصورة جليه سواء بداخل الليبراليين أو اليساريين بتنوعاتهما . وتتداخل الرؤى الموروثة من تلك الوافدة فى خليط يصعب فصله وتوصيفه ، كما تراجعت القدرة على إعلان الانتماء الصريح إلى الوافد ورفض الموروث الى حد بعيد ، أصبحت معه الرموز المطروحة لهذا الإعلان ، على خلاف سابقتها ، قليلة ضئيلة ، الجاد منها نادر والباقى استعراضى دعائى ، ولم يعد لمعاركهم من السيوف سوى وميضها البعيد الباهت .

ويكمل توضيح الفوارق بين معسكر المعاصره فى الحالتين ، أنه اذا كان هناك من جامع بينهما ، وهو انتقال بعض رموزه الكبار إلى ضفة الموروث ، فان ذلك أيضا يختلف فيما بين المرحلتين . فقد اكتفى الأولون ، ويحضر هنا المثل الأشهر للدكتور طه حسين ، بأن انتقلوا بذواتهم وبعض كتاباتهم الى البحث فى الموروث ، ولكن ذلك توقف عند مايمكن تسميته بفردية الانتقال ، فلم يتحول أحد من هؤلاء إلى الدعوة العلنية والجماعية لمعسكره الجديد . فى حين أن المنتقلين من جبهة المعاصرة إلى التراث من المعاصرين لنا ، لم يكتفوا "بالخلاص" الفردى ، بل إنقلبوا حملة دعوة وأصحاب صوت تراثى عال يدعون إلى "خلاص" جماعى يشيع بين الناس أجمعين والأمثلة هنا كثيرة ومعروفة للكافة .

ويكمن الاختلاف الثانى الكبير مابين الجدل القديم والجدل الجديد ، فى مضمون ومستوى كل منهما حيث يرتبط هذان الأخيران بصورة وثيقة لايفيد معها التعرض لأحدهما مستقلا عن صاحبه . ففى جدل النصف الأول من القرن ، وعلى الرغم من الحاح الوافد وشيوعه فى مناح كثيرة من المجتمع والثقافة والسياسة ، وتجسد الموروث أيضا فى كل هذه جميعا ، الا أن مستوى الجدل لم يبتعد كثيرا عن قلب وأطراف مايمكن تسميتهم بالنخبه المثقفة والمتعلمة بجناحيها الدينى والمدنى ، المعاصر والأصيل ، فقد توزع أبناء هذه النخبة مابين خندقى الجدل الذى ظل يدار فى ذلك الوقت فيما بينهم ، متخذا فى أغلب أحيانه صورة المحاكاة الفكرية والسياسية ، التى مكانها الصحف والمجلات والكتب ، وأدواتها البرهنة العقلية والدليل العلمى ، والإيمان الغيبى والنقل السلفى . فى صياغة مختصرة ، فقد كان الجدل فى هذه الحقبة يدور فى مستوى فكرى ونظرى وبين قلة من أبناء المجتمع المصرى ، ولم يتحول ذلك الجدل حينذاك الى صراع اجتماعى "تحتى" واسع الأطراف متعدد الشواهد والوسائل والرموز .

ولم يكن مضمون هذا الجدل الفكرى المكتوب ، ليخرج كثيرا عن حدود السياسة مع مايختلط بها عادة من مفاهيم وقضايا مثل أساس السلطة وشرعية الحكم وحدود المساءلة ،

والديمقراطية والشورى والدستور والمجالس النيابية . وإذا كان الأمر لم يخل أحيانا من طرح قضايا اجتماعية وثقافيه كموضوعات لهذا الجدل ، الا انها لم تخرج عن كونها فروعا على هامش السياسة ، ولم تستطرد فى الجدل الى مستويات أكثر تعقيدا مثل الانتماء والذاتية والهوية . وبذلك فقد ظل التنازع مابين النموذج الإسلامى فى الحكم والسياسة وادارة المجتمع والنموذج الأوروبى الغربى بشقيه الدستورى والليبرالى ، والإشتراكى الإجتماعى ، هو محور الجدل بين الأصالة والمعاصرة طيلة هذه العقود . وقد يمكن احالة جزء كبير من هذه "الهيمنة" السياسيه الى العوامل الثلاثه المشار اليها من قبل ، إلى سقوط الخلافة وصعود الغرب الأوروبى الأمريكى وانتصار الثورة الإشتراكية لما لها جميعا من خصائص سياسية واضحة .

وأما عن جدل الحاضر فانه مع بقاء النخبة المثقفة والمتعلمة تمارس دورها المستمر فى التاريخ المصرى ، فى تبنى وإعلان الدعوة الى المواقف الاجتماعية والسياسية والثقافية المختلفة والموزعة بين قوى المجتمع وطبقاته ، الا أن الجدل الجديد حول الوافد والموروث قد تجاوز حدود تلك النخبة ، وامتد رأسيا من أكثر الطبقات والشرائح فقرا وغورا فى أعماق المجتمع وحتى الشرائح والطبقات المتكلسة والطافية على سطحة . كما أنه إمتد أفقيا ليشمل تقريبا كافة الطبقات والشرائح والمناطق والأعمار والثقافات والفئات أى أنه فى جملته : امتد ليشمل المجتمع المصرى كله .

وعلى الرغم أيضا من بقاء صورة المناظرة الفكرية والسياسية مع تزايد حجمها فى قلب الجدل الجديد ، إلا أن طابعه الاجتماعى والشعبى قد وضح أكثر بمسافات من سابقة ، فلقد أضحت قضية الوافد والموروث ، الأصيل والمعاصر ، قضية مجتمعية ، فردية وأسرية وعامة ، وبدت رموز وعلامات وشواهد الجدل حولها متناثرة متنوعة فى مناحى المجتمع وثناياه ، فبين الحجاب والنقاب والفستان والبنطلون ، وبين حق المرأة فى تطليق نفسها ، وحق الرجل فى الزواج بأربع ، وبين الفوائد الربوية والبنوك الاسلامية ، وبين انتشار أو امتلاء المراقص الغربية الحديثة وانتشار المساجد الصغيرة الجديدة ، وبين امتداد أجهزة التليفزيون والفيديو بأفلامها وأحلامها إلى أقصى أعماق مصر وامتداد كتابات ابن تيمية وسيد قطب والمودودى وعمر عبد الرحمن بأفكارها ورؤاها إلى ذات الأعماق .. وبين كل ذلك وغيره كثير ، يبدو الجدل الجديد حادا وعميقا ومؤكدا وشعبيا وليس فقط نخبويا .

وعن المضمون ، فلم يظل هو السياسه كما كان قديما وإن ظلت السياسة بأفكارها وأفعالها- وكما هى طبيعتها فى كل مجتمع - رأس الحربة المشرعة لحسم الخلافات كلها .

فقد اتسع المضمون الجديد كثيرا مع اتساع مستوى الجدل فى المجتمع ، وأضحت الثقافة - بمعناها الكلى - والقيم وأنماط السلوك والانتماء والهوية ، والذاتية والخصوصية هى محاوره الجديدة . وبذلك لم يعد شكل تنظيم السلطة والادارة هو الحاجز الذى ينقسم عليه الناس مابين أهل أصالة وأصحاب معاصرة ، فقد أضحت هوية الفرد والمجتمع والأمة ، ومايترتب عليها من تساؤلات حول كيفية تنظيم المجتمع ذاته : سياسته واقتصاده وثقافته وعلاقاته الاجتماعية وقيمه وأنماط سلوكه ، أصبحت هى الهاجس الذى بعده يتفرق الناس إلى أحد صاحبين : الوافد أو الموروث .

ويتأكد ذلك عند ملاحظة الحاجات الفكرية بين النخبه بأطرافها ضمن ذلك الجدل الجديد ، فليس هناك من مساهمه جادة تزعم اليوم أن المعضلة وذلك الهاجس لهما طبيعة محض سياسية ، فهى عند الجمهور منهم اجتماعية ، ولدى بعضهم حضارية ، ويراها غير هؤلاء ثقافية ، فى حين يعتقد أخرون أنها دينية . وفى كل تلك الرؤى - التى هى منشورة ومعروفة- تختلط السياسة بالمحور المطروح كقلب للمعضلة وتفسيرها وتجاوزها ، ولكنها قط لم تعد ، أى السياسة ، بمعناها المباشر قلبا لأى من هذه المساهمات .

لماذا هو جدل جديد ؟

بعد تلك المغامره بالاجابه عن هوية ذلك الجدل واعتباره جديدا ذا طبيعة مختلفة عن جدل عقود العشرينيات والثلاثينيات والأربعينيات ، فإن السؤال الذى يثار هنا هو : لماذا تلك الجدة فى أطرافه وفى مضمونه ومستواه ؟ هلى هى محض صدفة ؟ أم اختيار واع وإرادى ؟ أم أن ذلك مرتبط بالظروف والشروط التاريخية التى أفرز ضمنها وخلاها كل من الجدلين ؟ وتلقى بنا إجابه هذا السؤال فى قلب علاقة الإسلام بالناصرية ، وعلاقة الاثنين بالهاجس الأساسى للحدين معا ، أى الأصالة والمعاصرة أو الوافد والموروث . وابتداء فإن الجدة المشار اليها فى جدل الوافد والموروث ليست نبتا لاختيار جيل أو مرحلة بعد تمحيص وتدقيق ، كما انها ليست صدفه غير ذات صلة بالوقائع والأحداث التى مرت ليس فقط خلال العقود الخمسة المنصرمة . بل خلال القرنين السابقين بأكملهما . فقراءة هذين القرنين تنتهى بالقول بأن هناك بالفعل جملة من الملابسات والأوضاع والتطورات التاريخية التى انتهت بجدل الأصالة والمعاصرة إلى صورته التى نعرفها اليوم ومن بين هذه التطورات والملابسات ، فإن تتبع محورين أساسيين يمكن أن يوصل إلى الإجابة المبتغاه دونما استغراق فى تفصيلات صغيرة أو تيه بين ركام هامشى منها . والمحور الأول هو طبيعة العلاقة بين الغرب بحضارته وآلته

السياسية والعسكرية والاقتصادية وبين مصر والأمة العربية على إجمالها ، منذ أن وطأت خيل نابليون أرض الكنانة ، وحتى لحظة طرح الحوار الناصرى - الإسلامى . وأما الثانى فهو يتمثل فى التطورات الداخلية فى مصر والأمة العربية ، والتى واكبت تلك العلاقة الخارجية ، وكذا المراحل التى مرت بها خلال هذه الفتره .

والحق أن النظرة المطروحة هنا لطبيعة العلاقة مابين الغرب الأوروبى والوطن العربى المسلم انما تتفق تماما مع القول إنها ذات خاصيتين : الأولى أنها كانت دائما علاقة صراع مابين خصوم أو نقضاء ، مع التباين فى دجة هذه الخصومة والتناقض من مرحلة لأخرى ، ولكن الصراع يظل هو الجوهر الثابت المميز للعلاقة طيلة الحقبة الزمنية ، والخاصية الثانية ، ولعلها الأساسية ، أن ذلك الصراع هو فى جوهره صراع حضارى ، حيث الحضارة هنا تنصرف إلى المعنى المتسع لها ، والذى تجاوز كلا من مفهوم الازدهار والعمران ، والمفهوم الأنثربولوجى العرقى والثقافى والجغرافى الضيق ، وينظر إليها كوجود متميز لجماعة أو لجماعات بشريه محددة ، بما له من أنماط وأبنية وعلاقات ثقافية واقتصادية وسياسية وعسكرية وسلوكية .. الخ .

ولمزيد من التحديد ، فإن الإتفاق يكاد يكون كاملا مع القول بأن القرنين المتدين منذ أن صدمنا الغرب بتقدمه ، كانا قرنى مواجهة مابين الحضارة الإسلاميه العربية ، والحضارة الغربيه الأوروبيه ، وليس فى ذلك القول ماينفى أنه كانت هناك أيضا ثمة مواجهة مابين ذات الحضارة الأولى ، وبين الوجه القروسطى من الحضارة الغربيه . ولعل الاستشهاد السريع المبسط بالحروب الصليبيه ، بما لها من محتوى أكثر اتساعا من مجرد العمليات العسكريه والغزو المسلح ، يؤكد أن هذه المواجهة والصراع الحضاريين لم يغيبا أيضا حتى خلال تلك السنوات البعيده .

ووجود هذه المواجهة التاريخية غير مرتبط على الإطلاق بدرجة التقدم العلمى أو التكنولوجى التى حققها ذلك الطرف وأخفق الآخر فى التمكن منها . كما انه غير مرتبط بدرجة القوة التى قد تمتلكها إحدى الحضارتين وتفتقدها الأخرى فى لحظة تاريخية بعينها ، فالصراع الحضارى يظل قائما مابين أدنى الحضارات قوة ، وأكثرها جبروتا ، والفيصل فى استمرار المواجهة حضارية بينهما ، هو استمرار احتفاظ تلك الضعيفة أو هذه القوية بمرتكزاتها الثقافية والمادية المتميزة ، والتى تنفرد بها فى مواجهة الحضارات الأخرى ، أى استمرارها كحضارة مختلفة . فى حين تنتفى "حضارية" هذا الصراع لحظة أن تبدأ هذه المرتكزات فى

الخلخلة والتزعزع والانهيار واحدة بعد الأخرى ، تاركة مكانها لأخرى وافدة من حضارات أخرى متباينة ، فعندئذ قد يصح إطلاق وصف آخر على مثل تلك العملية التاريخية ، لكن لايمكن إقحامها ضمن مفهوم المواجهة والصراع الحضاريين .

والخلط مابين معنى " المواجهة الحضارية "ومعنى" التكافؤ فى المواجهة الحضارية "إنما يوقع من جهه فى هوة التعريف بالحضارة باعتبارها عمرانا وازدهارا ونموا لعناصر القوة والتأثير ، وهو الذى يعد كونه مرحلة من مراحل التكون والتطور الحضارى ، وليس بحال مضمونا للحضارة . كما أنه من جهة ثانية يؤدى إلى اختزال مراحل الصراع الحضارى إلى مرحلة واحدة لايشهد التاريخ سواها ، وهى التى تبلغ فيها الحضارات أوج قوتها ونفوذها ، وهو مايفضى منهجيا إلى القول بثبات وسكون مراحل التاريخ والتكون والتطور الحضاريين السابقين على ذلك الأوج ، مما يجعل فى النهاية من ذلك الصراع الناشب فقط - إفتراضا - فى مرحلة القوة فجائيا ومنقطعا عما قبله ، وبغير مفهومه ، أسبابه ودوافعه .

وعلى ذلك فان المقولة الرئيسيه هنا هى أنه كان هناك دوما صراع ومواجهة تاريخيين مابين الحضارة الغربية الحديثة ، والحضارة العربية الإسلامية ، طيلة القرنين السابقين : الأولى بركيزتى وجودها المادى والثقافى المتميز أى الانسان والعقل ، واللذان بنيت عليها قواعد تلك الحضارة وأشكالها الفرعية ، أواخر القرن السادس عشر وبدايات القرن السابع عشر ، ومعها كل ما أبدعه العقل الفردى والجمعى بداخل الغرب استنادا على هاتين الركيزتين منذ ذلك الوقت ، من أنماط وأبنيه وهياكل وعلاقات على الأصعده المختلفة ، أصبحت تشكل جميعها جوهر ومظهر الحضارة الغربية الحديثة . والثانية بركيزتى وجودها واستمرارها المتميز أيضا ، أى التراث الإسلامى واللسان العربى ، باعتبار ان التمازج مابين الحامل (اللسان) والمحمول (الإسلام) ، قد أضحى بعد كل تلك القرون جوهرا لهذه الحضارة ، التى يصعب القول بعروبتها القحة ، أو إسلاميتها المطلقة فلم يلعب الاسلام فقط دور الدين المستقل عن المجتمع وتاريخه، ولم تك العربيه قط محض آداة لنقل الافكار والتفاهم الاجتماعى ، فقد كان الأول - ولايزال- المكون الأساسى والأكثر وضوحا فى النسيج الاجتماعى والثقافى والعقلى لتلك الحضارة ولمجتمعها كما أن الثانية لعبت دور أداة الصياغة الثقافية والاجتماعية والعقلية ، الحية والمستمرة والفاعلة بما لها من خصائص نوعية أضفاها عليها الإسلام والمجتمع العربى الإسلامى ، نأت بها أن تصبح بعد كل تلك القرون مجرد لغة كهنوتية مقدسة مندثرة ، أو معرضة لذلك ، مثلما هو الحال مع العبرية واللاتينية والقبطية .

والصراع الحضارى المشار إليه ، كأى صراع آخر ، يخضع فى تطوره وفى تشكيل خصائصه لأربع مجموعات من المتغيرات ، اثنتان منها تقع كل واحدة منهما بداخل أحد طرفيه ، والثالثة فيما يجرى بين الطرفين من تفاعل ، والأخيرة ، وهى الأقل أهمية ، تتعلق بالفضاء الزمانى والمكانى المحيط بالصراع ومايحتويه ذلك الفضاء من صراعات وعناصر وفاعلية آخرين ، قد يكون لهم جميعا أو لبعضهم تأثيرات من قريب أو بعيد ، سلبية أو ايجابية ، على مجرى الصراع المنظور إليه . والمواجهة العربيه - الإسلاميه العربية لاتخرج عن تلك الأرضيه كثيرا .

فقد ظهر أثر هذه المجموعات الأربع واضحا على مجرى هذا الصراع وخصائصه منذ نشوبه ماقبل قرنين . فمن نافلة القول التأكيد على القوة والنفوذ الماديين اللذين تمتعت بهما الحضارة الغربية منذ عصر نهضتها ، والتأثير الأكيد لهما فى إعطائها عناصر إضافية مرجحة فى اتخاذ الصراع لمجراه كما تم بالفعل . إلا أن ذلك وعلى الجانب الآخر لم يحول تاريخ المواجهة الى سجل من الفعل الغربى ورد الفعل العربى الإسلامى ، فحقا كانت سمة هذين القرنين هى الهجوم المتواصل بصور شتى ومتنوعة من جانب الحضارة الغربية ، إلا أن الحضارة العربية الإسلامية ، حتى وهى فى أكثر حالاتها وهنا وضعفا ، لم تكن دائما فى خندق المدافع المحاصر، بل لقد تغيرت المواقع وظهرت المواجهة فى أشكال مختلفة ، أخذت فيها الحضارة الإسلامية العربية أحيانا مبادرة البدء والمباغتة، التى بلغت أقصى نقاطها وأعمقها مرتين فقط خلال القرنين : إحداهما مع مشروع محمد على ، والأخرى مع ثورة جمال عبد الناصر ومشروعه .

وإذا كان هناك من فارق جوهرى يمكن لمسه فيما بين مانسميه بالهجوم الغربى والمبادرة العربية ، فانه يكمن فى المنطق الذى قام عليه كل منهما . فمنطق الحضارة الصاعدة يختلف بلا شك عن منطق تلك التى اجتمعت عليها عوامل الانتكاس . ففى الأولى ومع تجمع عناصر القوة المادية وتكشفها ، فان المنطق المستمر لها يكون هو الاتجاه نحو الهجوم على غيرها من الحضارات الأقل قوة ، سواء بهدف نهبها أو إخضاعها أو تفكيكها أو استيعابها ، ويكون تطور صور الهجوم وأهدافه مقترنا بصفة طردية بتطوراتها الداخلية - أى الحضارة الصاعدة - وبجنوحها الدائم نحو العالمية والكونية ، مما يعطى هذا التطور خطا كيفيا متصاعدا . أما الحضارة التى هى فى مكانه الضعف المادى ، فانها لا تسلك مثل هذا الخط الهجومى

الصاعد، ولا يتوفر لها ذلك الجنوح إلى استيعاب الآخر وإخضاعه . ولكن قد تحل بها بين الحين والآخر فترات مبادرة غير ممتدة وتقوم هذه المبادرات اما على "رغبة" أو "حاجة" فى الحفاظ على الذات من الاندماج فى الأخر الجانح للاستيعاب أو فى استعادة لحظات تاريخية سابقة فى حياة هذه الحضارة ، كانت خلالها فى مصاف الحضارات الأكثر تقدما وقوه وتماسكا. وفى تلك اللحظات تتجه الحضارة الأقل قوة إلى استحضاره وتعظيم كل الإمكانات والطاقات الكامنة والمتضمنة بداخلها ، والتى تشعر أنها فقط القادرة على تحقيق تلك "الرغبة" أو هذه "الحاجة" .

وسجل المواجهة الغربية - الاسلامية العربية خلال هذين القرنين هو صورة عملية من ذلك : فالحضارة الأوروبية الصاعدة على اكتاف العلم والصناعة الحديثين ، قد مرت فى خضم قرونها الأربعة ، والآخرين منها بصفة خاصة ، فى مواجهتها لحضاراتنا العربية الاسلامية ، بمراحل متباينة كيفيا ، خضع اختلافها للمجموعات الأربع من المتغيرات المشار إليها من قبل ، وإن كان فى المقدمه منها تلك الخاصة بتطور الحضارة الغربية نفسها .

فقد مر تاريخ المواجهة أولا بمرحلة رغبة هذا الغرب فى استكشاف كنه الحضارة الإسلامية العربية - ضمن حضارات أخرى - خاصة بعدما بدا ، أو تأكد له الضعف المفجع لهيكلها النظامى مجسدا فى الدولة العثمانية . وكانت بدايات هذا الاستكشاف مقترنة بنشوء علوم الاستشراق التى شهد القرن الثامن عشر بواكيرها فى فرنسا وألمانيا وانجلترا بصفه خاصه . وقد لعب العلماء والأدباء والرحالة ، الى جانب القناصل والتجار الأوروبيين أدوارا أساسيه فى هذا الاستكشاف وفى ارساء قواعد الاستشراق ، فى تمهيد أولى للاحاطة بجوانب تلك الحضارة الأخرى ، والتوصل عبر ذلك إلى وسائل وسبل التفاعل معها فى المراحل الأخرى التاليه . ولقد كانت حملة نابليون على مصر ، بالإضافة إلى مالها من أهداف عسكرية واقتصادية وجيو - سياسية، هى خاتمة المطاف فى مرحلة الاستكشاف الغربى للحضارة العربية الاسلامية ، وبصفة خاصة لقلبها الاستراتيجى مجسدا فى مصر وفلسطين وسوريا . ولعل الآثار "العلمية" التى خلفتها الحملة بعد رحيلها ، من "وصف مصر" وتشريح لجسدها ونبش لأحشائها وتعرية لروحها، توضح ، بالمقارنة مع النتائج العسكرية للحملة ، أى موقع كان لتلك المهمة الإستكشافية ضمن أهداف الحملة برمتها . ولقد كانت هذه المرحلة الاستكشافيه مؤطرة بتسرب علامات التدهور إلى الجسد الحضارى الإسلامى العربى ، وهى أهم متغيرات الحضارة

الغربية حينئذ ، أى سيادة روح الاكتشاف واختراق المجهول والتجريب ومعرفة الوقائع والعلاقات بالمشاهدة والملاحظة المباشرتين ، سواء فى العالم أو فى الطبيعة أو فى الجغرافيا . ولم تكن هناك من تفاعلات عميقة بين الحضارتين تسمح بافراز متغيرات تؤثر على مجرى المواجهة بينهما فى هذه المرحلة الأولى ، ومن ثم فقد تضاءل دور هذه المتغيرات فى تلك المرحلة نظراً لندرتها . وأخيرا فان الفضاء المحيط بهذه المرحلة كانت متغيراته تدعم من وجود مرحلة الاستكشاف هذه ، حيث لم يكن هناك على المستوى الحضارى أو السياسى من منافس للغرب الأوروبى الصاعد ، فلم يكن هناك شرق اشتراكى أوروبى ، وكانت الولايات المتحدة فى طور طفولتها الأول . ولم يكن هناك من تحد قادم من حضارات آسيا أو أفريقيا جنوب الصحراء فقد كانت جميعها تغط فى سبات وفوضى عميقين ، ولم تكن الوسائل العلمية المتاحة لأوروبا قد تطورت بعد الى الحد الذى يسمح لها بتعميق استكشافها لهذه المناطق النائية ، ولم يكن أمامها سوى الحضارة الإسلامية العربية ، القريبة والتى لم تغب بعد عن أذهان أوروبا وقع سنابك خيولها ولا صرير أقلام مفكريها ، سواء فى جنوبى فرنسا وتركيا أو فى الاندلس .

وكان طبيعيا بعد تلك المرحلة الاستكشافية أن يبدأ الغرب الصاعد ، بعدما تيقن من ضعف عناصر المقاومه فى الجسد الاسلامى العربى ، فى الدخول الى المرحله التاليه ، وهيا إخضاع ذلك الجسد وغزوه ونهبه ، بكافة المعانى الاقتصادية والسياسية والاجتماعية . ولم يكن ذلك الهدف الجديد منفصلا عن التطور الداخلى لحضارة أوروبا الحديثة ، التى كانت حينئذ فى أوج حاجتها للمواد الأولية والثروات الطبيعية والمواقع الإستراتيجية ، التى تستطيع بها أن تؤمن تلقيم الآلة الصناعية الهائلة ، المكتشفة بعد سنوات الازدهار العلمى والإشراق الفكرى . ولم يكن أيضا منفصلا عن استكمال الدوله القومية الأوربية لشكلها الحديث خاصة بعد توحيد إيطاليا وألمانيا ، وما ساد من صراع داخلى على النفوذ والثروة مابين شتى هذه الدول . ومن ثم فان الشكل الذى إتخذته حضارة الغرب لتحقيق الاخضاع والنهب ، كان هو الغزو والاحتلال العسكرى المباشر الذى بدأ بالنسبة للحضارة العربية الإسلاميه باحتلال الجزائر من قبل فرنسا عام ١٨٣٠ ، ثم مصر وتونس عام ١٨٨١ ، ومرورا بالسودان وليبيا وسوريا ولبنان وحتى العراق عام ١٩٢١ .

ولم يكن هناك من متغيرات هامة وكبيرة فى الفضاء المحيط بالمواجهة الغربية - الاسلامية العربية ، فقط ، خرجت الولايات المتحدة من عزلتها وتأسست الدولة الاشتراكية الأولى ، ولكن ذلك كان يعد فى طور البدايات الجنينيه ولم يحدث أثاره العميقة على المواجهة .

وبداخل الحضارة الإسلامية العربية كانت المتغيرات فى إجمالها تشير إلى بدء التدهور النظامى الذى توج بالغاء الخلافة العثمانية سنة ١٩٢٤ . مع ما اقترن به من فوضى إجتماعية وثقافية وسياسية وسلوكية . أحدثها ذلك الغزو المباشر . ولكن فى غمار هذا التدهور ، فان "الرغبة" أو "الحاجة" الحضارية المشار إليها سابقا فى الحفاظ على الذات من الاندماج فى الآخره ، وفى استعادة اللحظات التاريخية الأكثر إشراقا ، قد أسفرت عن جوهرها المبادر الأول فى مشروع محمد على ، الذى حاول به أن يكسر رتابة الصعود الخطىّ المنتظم للحضارة الغربية ، وأن يؤكد أن المبادأة والهجوم ليسا دائما بالقوة المادية أو بالنفوذ العسكرى . فقد أقام الرجل الطموح بناء تاريخيا إسلاميا عربيا حضاريا فاعلا وقويا ، ولم يتوقف عند الداخل، بل "تطرق" إلى حيث ضرب بأذرعته حتى قلب أوروبا الناهضة .

ولم يكن لمشروع محمد على النهضوى أن يستمر طويلا ، فناهيك عن أن إمكانيات الصمود من الداخل لم تكن كلها متوافرة ، فان الصعود الوحشى لحضارة الغرب الغارقة فى العنف والاستعمار والإخضاع ، والتى أدركت المغزى الحضارى العميق والخطير لهذا المشروع ، لم يكن ليسمح باستمراره طويلا . فسرعان ما احتشد الغرب بأجنحته المتباينة وحضارتة الواحدة ، لكى يبتر أطراف محمد على الممتدة خارج حدود بلاده فى معاهده لندن ١٨٤٠ وليصل إلى قلب مشروعه ، أى مصر ، أقسى وأقصى سهامه نفاذا وقتلا ، فيأخذ فى تكثيف وسائل وأدوات وصور الإخضاع لها ، منهيا تلك المرحلة القلقة الاستثنائية بالاحتلال العسكرى المباشر على يد انجلترا فى ١٨٨٢ ، بعد أن أغمد فى صدر آخر الانتفاضات الوطنية المتبقية من هذا المشروع ، أى ثورة عرابى ، نصل خنجره المسمم .

وبوقوع الاحتلال العسكرى والاقتصادى والسياسى دخل الغرب فى علاقته ببلادنا إلى مرحلة الغزو والنهب المنظم ، ومن بعدها مرحلة الاخضاع الكامل . وفى هذه المرحلة التى سادت منذ الاحتلال وحتى منتصف الخمسينيات ، ونظرا لما سادها من عناصر ، معظمها ينتمى إلى عالم السياسة بتفرعاتها ، سيطر الهاجس السياسى على الجدل الدائر فى المجتمع . وانقسم الناس بعد انبهارهم الأولى بالوافد الجديد الى قسمين متصارعين : أولهما يرى فى النموذج السياسى الوافد قدرة على إصلاح حال البلاد وإحداث تقدمها . والآخر ممسك بأسس النموذج السياسى الموروث بحجة أنه وحده الكفيل بهذا الإصلاح وذلك الإحداث . وإن كان ذلك لم يمنع كلا من الطرفين من مقاومة المستعمر باعتباره مستعمرا بدرجة أو بأخرى ولم يك

الإعجاب بالنموذج السياسى الوافد معه وعبره ، معبرا عن أى درجة رضاء باستمرار احتلاله للبلاد .

وفى تلك المرحلة ، ونظرا لتعقد طبيعة الجدل والعلاقة مع الغرب المحتل ، فان الجدل حول الوافد والموروث ظل نخبوياً فى أطرافه فقد كان صعبا على غير النخبة استيعاب فكرة المطالبة بجلاء المستعمر والسعى فى نفس الوقت لتبنى نموذجه السياسى فى الحكم والإدارة . كذلك لم تكن مرحلة النهب والغزو تتضمن حينئذ التوغل فى المجتمع المصرى واختراق قواعده وتفكيكها ، ومن ثم فان الغرب ظل بالنسبه لجل المجتمع استعمارا عسكريا وسياسيا لم يطرح عليه مواجهات غير المواجهة السياسية ، التى لم يكن لها أن تنعقد حول شعارات أو أهداف معقّده ومركبة . ومن ثم فان الهدف الوحيد تقريبا الذى ظل محوريا بالنسبة للجمهور فى تلك الحقبة كان هو الاستقلال والجلاء . وظلت النخبة بجناحيها - وحدها - هى التى تتجادل إلى جانب ذلك حول شكل الحكم وكيفية السياسة ، وهل تستقى من الإسلام الموروث ، أم تستدعى من الغرب الوافد ؟

الناصرية وموقعها من التطور والجدل

من بداية الخمسينيات حدث ذلك التطور الأكبر فى مصر وفى المنطقة العربية وهو اندلاع ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ بقيادة جمال عبد الناصر . ولم تكشف الناصرية عن جوهرها الرئيسى سوى مع معركة السويس عام ١٩٥٦ ، حيث ظهرت واضحة تحمل معانى الاستقلال عن النموذج الغربى الصاعد بجناحيه ، وتتجه نحو بناء مشروع داخلى يقوم على فكرتى الاكتفاء الذاتى والعدالة التوزيعية ، وتعمل من ناحية ثالثة على صياغة التوحد القومى العربى فى صور شعبية ونظامية تتجاوز الحدود السياسية القائمة بين الأقطار العربية .

وقد اكتسبت الناصرية جوهرها الأساسى من خلال المتغيرات الأربعة المتحكمة فى تطور الصراع الحضارى مع الغرب . فقد كانت المعركه الأولى للناصرية مع هذا الغرب فى ١٩٥٦ معركة فى جوهرها ومظهرها سياسة ، انتصرت فيها مصر والأمة العربية والعالم الثالث انتصارا سياسياً هائلا ، وفى ذات الوقت منيت الحضارة الغربية بهزيمة أشد هولا ، استقرت هى الأخرى على المحور السياسى ، مما ترتب عليه إعادة تنظيم توازنات القوة داخل تلك الحضارة بصورة صعدت فيها الولايات المتحدة إلى القمة وانحسر الدور الأوربى القديم .

وهكذا ومع سيطرة المناخ السياسى الساخن على مجمل المعموره ، تبلورت الناصرية باعتبارها مقدمه المواجهة الحضارية ذات الصبغه السياسية للغزو الغربى ، الذى اتخذ من الآلة

العسكرية والصنائع السياسية . من قبيل الحملات العسكرية والحروب والأحلاف السياسية السياسيه والحكومات التابعة والانقلابات ، ومن الضغوط الاقتصادية مثل رفض تمويل السد العالى ومنع القمح عن مصر .. وغير ذلك ، اتخذ منها أدوات أساسية له فى محاولة السيطرة على الأمة التى كان لهيب الثورة والغضب يضطرم بداخلها . وانعكس التبلور لجوهر الناصرية على اختيارها لأدوات ومستويات مواجهتها ، التى بدت فى معظمها سياسية واقتصادية ومجتمعيه . ففى الداخل انصب الجهد على إعادة صياغة الأسس الموضوعية للمجتمع المصرى بما يؤدى الى امتلاك بنية مستقلة ومتقدمة . واستطاعت الناصرية بالفعل أن تتقدم خطوات واسعة نحو هذه البنيه ، وفى طريقها لذلك قامت بزلزلة أركان وجذور المجتمع المصرى جميعها وأعادت من جديد بنائه بصورة شبه كاملة . وأما فى الخارج فقد تعددت ميادين المعركة مع الغرب ، ما بين الوطن العربى والساحتين الأفريقية والآسيوية ، وساحة العالم الثالث ككل . وكان الجوهر الرئيسى لهذه المعارك كلها هو تحقيق استقلال البلدان المستعمرة وتوحيد صفوفها تجاه الغرب ، وبناء النموذج المستقل للتنمية . وتعددت الأدوات مابين مشروعات الوحدة العربية الثنائية والثلاثية ، وحركة عدم الانحياز ومنظمة التضامن الأفرو - آسيوى وغير ذلك من أشكال سياسية واقتصادية .

وبذلك فان طبيعة التصور الحضارى الغربى ، والفضاء العام الذى ظهرت خلاله وتبلورت فيه الناصرية ، هو الذى اعطاها صفتها كمشروع عربى - إسلامى فى أساسه ، أفرزته الحضارة العربية - الإسلامية ، فى محاولة منها للحفاظ على الذات من جموح الآخر الساعى نحو استيعابها ودمجها بداخله . واستطاعت الناصرية أن تكون ذلك الحاجز الذى تحطمت عليه غزوات الحضارة الغربية ، الأمر الذى صعد من مواجهة الغرب لها ، وحسمه بلا أى تردد لضرورة القضاء على المشروع - الثورة بأى ثمن وبأى وسيلة مشروعة أو غير مشروعة - ولم تكن هزيمة يونيو ١٩٦٧ ، سوى ضربة موجهة إلى الحضارة العربية - الإسلامية المنتفضة مجسدة فى الناصرية ، التى كان انكسارها الهائل إيذانا بانتقال الصراع الحضارى إلى مرحلة أخرى جديدة .

والحقيقة أن تحليل الناصرية ومحاولة تفسير الأسباب التى دعت الغرب إلى ضربها بهذه القسوة ، قد لايدخل كله ضمن هذا المقام ، ولكن هناك نقاطا محدودة لايجوز إغفالها ، لاتصالها بالموضوع المحورى .

والبدايه تتعلق بأسباب انهيار التجربة الناصرية وارتباط ذلك بالإسلام . وهنا تجدر الاشارة الى أنه لاحاجة إلى تفنيد الرأى الشائع ، والذى يبسط الأمور كثيرا حين يرجع هزيمة ١٩٦٧ الى البعد عن الله سبحانه وتعالى . فناهيك عن تصادم ذلك النهج فى النظر مع النهج الاسلامى ذاته ووقائع التاريخ النبوى والتاريخ الإسلامى فى جملته فهو أيضا رأى لايجد أى أساس ولو واهيا من علوم الاجتماع أو السياسه ، فالناصرية وكما فرضت عليها الشروط التاريخيه التى ولدت ضمنها قد طغى عليها الطابع السياسى - الاقتصادى : تجربة وفكرا ، ومن ثم حركة سياسية خارج السلطة فيما بعد . ولم تنل المحاور الثقافية والقيمية ما أصاب المناحى الاجتماعية من اهتمام وتطوير وتميز لها فى المجتمع والفكر المصرى العربى ، عما هى عليه فى مجتمعات وأفكار الغرب بشقيه . فحقا ان الناصرية استطاعت أن تستوعب المضمون الأساسى لتطور الصراع مع الغرب باعتباره صراعا حضاريا ممتدا ، وحقا استطاعت أن تحشد الجمهور العربى والاسلامى فى اتجاه القطعية والتناقض مع ذلك الغرب الى أقصى الحدود . ولكنها - وهنا يصدق حديث الشروط التاريخيه - لم تدر الصراع على كل ارضيته الواسعة الشاملة . فقد صاغت الناصرية وطورت نموذجا سياسيا واجتماعيا للفرد وللمجتمع فى مواجهة الغرب ، ولكنها لم تنتبه إلى صياغة النموذج الحضارى المكتمل فى وجهة الثقافى والقيمى ، ولم تطرح رؤية محددة واضحة للأهداف والشكل والكيفية التى يكون عليها هذا النموذج الثقافى المكمل لمشروعها الثورى .

وهنا يمكن الإشارة إلى ارتباط هذا الخلل فى الناصرية بالمناخ العسكرى والسياسى الذى افرزت ضمنه ، فلقد سبق الناصرية وعاصرها وتلاها وجود عدد من مدارس الفكر اليسارى والاجتماعى والغربى عموما فى مصر ، وعلى الرغم من الإنتاج الغزير والمبدع لهذه المدارس فى شتى المناحى السياسية والاقتصادية ، إلا أنه من الملاحظ ندرة ، إن لم يكن غياب ، ابداعها واجتهادها فيما يخص النموذج الثقافى بمعناه الواسع ، والذى يصلح للأرض العربية - الإسلامية . ولم يبدأ الانتباه لذلك إلا مؤخرا جدا وفى نهاية السبعينات تقريبا - وقد يكون لهذا الغياب عند تلك المدارس مايبرره .. فهى قد نظرت منهجيا إلى النموذج الثقافى والقيمى على انه سوف يكون منتجا منطقيا وتاليا لإقامة النموذج السياسى - الاجتماعى الموجودة فى نظرياتها ، وهو ما أعطى الثقل كله فى كتابات تلك المدارس واجتهاداتها لذلك النموذج الأخير دون سواه . كما أن كون تلك المدارس نبتا عضويا للحضارة الغربية بعمومها ، قد وضع عوائق هيكلية فى طريق تطورها عربيا ومصريا . فأى منها - حتى أكثرها يسارية وراديكالية - لم ير فى الصراع الدائر مع الغرب سوى صراع سياسى اقتصادى ، ولم تطرح

إحداها على الإطلاق مفهوم الصراع الحضارى ، أو القطعية التاريخية أو التناقض الجذرى مابين حضارتنا وحضارته . وهو الأمر الذى قد يجد تفسيره فى أصول هذه المدارس والأفكار باعتبارها منتجا فكريا غربيا أفرز ضمن اختلافات الحضارة الواحدة وضمن تطورها الداخلى ، وليس خارجها وضمن التناقض والصراع الجذرى معها .

ولقد أثر هذا المناخ الفكرى - السياسى على طريقة نظر الناصرية إلى مسألة النموذج الثقافى وضرورته ، حيث ابتعد بها عن إثارته ومحاولة حلها . ولكن تميز الناصرية عن تلك المدارس ، وهو ما أعطاها ثقلها ودورها التاريخى بفهمها لطبيعة العلاقة مع الغرب باعتبارها صراعا حضاريا ممتدا وقطعيا ، هو ماجعل ذلك الابتعاد ليس بذات مسافة المدارس الآخرى ، وسارع من عودتها ، متقدمة أيضا عن كل المدارس إلى إدراك أهمية وجود نموذج ثقافى متميز، وإن كانت قد دفعت فى ذلك ثمنا فادحا .

فقبل هزيمة ١٩٦٧ ، وهى الثمن الفادح المقصود بدأ أن الناصرية قد غاب عنها عنصران هامان : الأول استشفافها لطبيعة المرحلة التالية من تطور الحضارة الغربية ، ومن ثم صراعها مع الحضارة العربية - الإسلامية ، وهى المرحلة التى تلى الاخضاع ، ويبدأ فيها التفكيك واحلال مقومات حضارة الغرب محل مقومات حضارتنا واحدة بعد أخرى . والثانى هو أن الأرضية الحضارية التى تنطلق منها مصر والأمة العربية إنما هى أرضية الحضارة الإسلامية - العربية ، وليست العربية فقط . ولقد كان لغياب هذين العنصرين أثر كبير فى إغفال الناصرية لإعداد المجتمع والفرد وفقا لنموذج ثقافى وحضارى وقيمى متماسك وأصيل ، استعداداً للمرحلة التالية من غزو الغرب لنا ، وهى المرحلة التى يمثل فيها ذلك النموذج الإمكانية المحورية فى الصمود لها والمرور منها بسلام . وكان لغياب العنصر الثانى بالتحديد أثر عظيم فى عدم انتباه الناصرية للأهمية القصوى التى يمثلها التراث ، والإسلام فى القلب منه ، فى امتلاك هذا النموذج الغائب .

ومع فداحة الهزيمة ، انتبهت الناصرية إلى المعنى الكامن فيها ، وأيضا إلى ما فات عليها استيعابه من عناصر قبلا . فقد أدرك عبد الناصر مضمون الهزيمة المرتبط مباشرة برغبة الغرب وحضارته فى الاخضاع النهائى للحضارة الأخرى المتمردة والصاعدة قليلا ، كما انه إستشف أيضا طبيعة المرحلة التالية لضرب النموذج الثورى سياسيا وعسكريا ، أى مرحلة التفكيك والإحلال بهدف النفى الحضارى وعبر هذا انتبه الرجل إلى الغياب المخل للنموذج الثقافى ، وتيقن من ضرورة صياغته من جديد : متميزا ، عربيا ، إسلاميا . ومن ثم كان هذا الإلحاح

النظرى والعملى من قبل عبد الناصر شخصيا بعد نكسة ١٩٦٧ على أن يسير فى خطين متوازيين : الأول هو إعادة بناء النموذج السياسى والاجتماعى والاقتصادى الذى دمرته الهزيمة. والثانى هو الحديث عن "ثورة ثقافية" وإعادة لبناء الإنسان العربى المصرى ، وظهرت تجليات ذلك الاهتمام الأخير غزيرة فى خطبه أو تصريحاته أو أدبياته المختلفة . وهنا يشار إلى ذلك التحليل الذى يبسط أيضا بكثير مما يسميه " بجنوح الخطاب الناصرى" بعد ١٩٦٧ نحو الدين ، حيث يصفه بأنه كا تعبيرا عن حالة يأس وعن رغبة فى مخاطبة الجمهور المسلم فى عواطفه الدينية . ويبدو ذلك "الجنوح" فى سياق التحليل السابق غير مفتعل ، وإنما طبيعى وضرورى ، فهو لم يمثل اتجاها سلبيا انكفائيا بقدر ما مثل إدراكا حقيقيا لطبيعة المفتقد فى المشروع الثورى ، والكيفية التى يجب ويمكن بها تداركه إيجابيا .

وفى ظل المرحلة الناصرية وطبيعة الصراع مع الحضارة الغربية أثنائها ، كان طبيعيا أن يختفى الجدل الداخلى حول الوافد والموروث ، فقد طغى هدير البناء والمعارك على كافة القضايا . ولم يكن الإخضاع كهدف أساسى للغرب فى صراعه مع الناصرية ليسمح له بالصراع معها على مستويات ثقافيه ورمزية بعيدا عن المستوى السياسى والعسكرى والاقتصادى المباشر . وبالتالى لم يشعر المجتمع المصرى بكبير تهديد من هذه الزاوية . وظلت محاولات البناء الناصرية ، بما تخللها من مصاعب ، هى الهدف الأساسى لذلك المجتمع ، الأمر الذى أبعد كثيرا من هاجس الوافد والموروث ، وطرح بدلا منه هاجس الخضوع أو التحدى. وهو الهاجس الذى ضخمت منه الطبيعة المستفزة للهجوم الغربى ، والاستجابة المتحدية من الناصرية ، الدولة والقيادة والمجتمع .

تطور جديد .. والجدل مرة أخرى

مع انهيار التجربة الناصرية الأخيرة برحيل قائدها عام ١٩٧٠ ، وبافراغ حرب أكتوبر ١٩٧٣ من مضمونها ، وبفتح أبواب مصر واسعة أمام الغرب الرأسمالى ، انتقل الصراع الحضارى إلى أكثر مراحله خطورة وكثافة . فقد أدرك الغرب المضمون المتحدى والحضارى للتجربة المنهارة . ومن ثم فقد عمد إلى "حرق المراحل" ، والتسريع من خطوات اقتحامه لمصر والوطن العربى فى غيبة التحدى . وهنا ظهرت فى الأفق مرحلتا الإخضاع ، والتفكيك معا فى آن واحد . وكشفت الحضارة الغربية من هجومها الساحق ، مستخدمة وفى ذات الوقت ، كافة الأدوات السياسية والاقتصادية والعسكرية الممكنة لتحقيق الإخضاع الأخير لحضارتنا ، وبجانبها كل وسائل التفكيك والإحلال الثقافى والرمزى والقيمى - وساعدها فى المهمتين معا

ذلك القبول المريب من القيادة السياسية المصرية حينئذ ، لهذا الغزو الشامل . وإن كان قد دعم من مهمتها الثانية بصفة أخص ، عدم تمكن الناصرية من إنجاز صياغة النموذج الثقافى المقاوم، بعد انتباهها إلى أهميته بعد ١٩٦٧ . كما ساعدها أيضا ذلك التطور التكنولوجى والعلمى الهائل ، الذى حققته الآلة الغربية فى أدوات ووسائل الاتصال والإعلام ونقل المعلومات ، والتى استخدمت جميعها ، وبكفاءة عالية ، فى الغزو الثقافى لمصر ومجمل المنطقة العربية - الاسلامية .وبوقوع مصر ، قلب الحضارة العربية - الإسلامية ، مابين مطرقة الاخضاع وسندان التفكيك والإحلال ، اهتزت قواعد المجتمع المصرى ومعه العربى - الاسلامى بعنف بالغ ، وظهرت القروح مؤكدة سواء فى قاع المجتمع أو على سطحه ، شاملة ليس فقط المحور السياسى أو الاقتصادى ، بل كل محاور الوجود الاجتماعى ، وبصفة خاصة البناء الثقافى والقيمى والرمزى . ولما لم يكن طبيعيا أن تنهار الحضارة العربية - الإسلامية سريعا وبغير مقاومة عنيفة فإن هذا الجسد المحاصر بضراوة ، قد أفرز خلال هذه الحقبة - ولايزال - صور مقاومته التلقائيه . والتى تعكس إلى حد بعيد احساسه الشديد بخطر الاخضاع والتفكيك والتحليل . وتميزت هذه الصور بخصائص ثلاث : أولاها هى لجوئها الى الاسلام والاسلام وحدة كاطار سياسى وثقافى وحضارى فى مواجهة الغرب الغازى . والثانيه هى جنوحها الواضح نحو التطرف فى معاداة ذلك الغرب وحضارته . والأخيرة هى اتسامها بالشكلية المفرطة والتمسك المبالغ فيه بالطقس والتقليد . وتجلت هذه الخصائص الثلاث للمقاومة "الطبيعية" للجسد الحضارى العربى - الإسلامى فى هيئة الحركة الإسلامية التى شهدت السبيعيات انبعاثها ، والتى أصبحت صفة الكفاحية المشار إليها فى المقدمة ، هى الصفة الرئيسية لها والجامعة لتلك الخصائص الثلاث ، سواء فى مواجهة الغرب أو فى مواجهة المجتمع كله .

ويبدو المقام هنا مناسبا لإعادة النظر فى موقع هذا الانبعاث الإسلامى من التطور المعاصر لمصر والمجتمع العربى . فقد يكون صحيحا كل ما يقال عن سلبيات اتسمت بها الحركة الإسلامية ، سواء من زاوية جمودها وتعصبها الشديد وعدائها المعلن لجميع مخالفيها فى الرأى والاعتقاد السياسى والفكرى . كذلك فانه صحيح ماهو ثابت عن رفضها القاطع لأى تماس أو استفادة أو استجلاب مما ترى هذه الحركة أنه خارج عن حدود الإسلام معتقدا أو حضارة . وأيضا فانه صحيح ماهو معروف عن رفضها للخوض فى تفاصيل تصوراتها حول كيفية تنظيم محاور المجتمع المختلفة ، واكتفائها الدائم بالشعارات العامة الشاملة ، التى تبدو من فرط عموميتها غامضة مبهمة .

كل ذلك صحيح ، وأكثر منه ، وهو يعطى تقويما سلبيا لهذه الحركة الإسلامية الكفاحية . ولكن الوصول لذلك الحكم يقتضى - فى رأينا - أن يقتصر مجال النظر على حدود اللحظة الحاضرة ، وأن يخرج عن ساحة السياسه بتجلياتها . أما النظر إلى أبعد من الحاضر سواء بالعودة الى الماضى أو محاولة استشراف المستقبل ، وتوسيع ساحة الرؤية إلى أبعد من السياسة حيث أفاق التطور التاريخى والحضارى . النظر بهذه الكيفية قد يعطى أحكاما من نوع مختلف كثيرا . فهو يضع تلك الحركة الإسلامية ، بكل ماسبق استعراضه من سلبياتها ضمن موقع تاريخى ودور لم يكن له من بديل سواها . فتطرف الغزو الحضارى الغربى وشموله للإخضاع وللتفكيك وللإحلال ، كا لابد له تاريخيا - من تطرف مضاد . وسرعة الإقتحام والتفكيك ، كان لابد لها - تاريخيا أيضا - من جمود يقى قليلا من التحلل والإحلال السريعين . وفى مثل تلك المراحل التاريخية ، والتى عرفتها حضارات وأمم أخرى ، يكون اللجوء دائما إلى الجامعة الحضارية المحورية ، التى تضم بداخلها أهم عناصر الوعى الجمعى والثقافة العامه الموروثه والأصيلة . حيث ذلك فقط يمثل الوسيلة المثلى للاحتفاظ بالتماسك الداخلى قائما ، ولم يكن هناك سوى الاسلام صالح لهذا الدور . ولم يكن هناك بدمع كل ذلك أن يكون للانبعاث الإسلامى الكفاحى سلبياته الكبيرة على المستويين الآنى والسياسى . ولكنه كدور تاريخى ، لايبدو أنه كانت هناك ثمة إمكانية حقيقية لتجاوزه أو عدم المرور عبره، لتوقى خطر التفكك والاحلال والنفى لحضارتنا ، فى غياب مشروع نهضوى - سلطوى وشعبى مثل المشروع الناصرى . فقد قامت الصحوة الإسلامية ، وفى ظل شروط تاريخية مختلفة ، وبمضمون مختلف كثيرا ، بذات الدور الذى قام به المشروع الثورى الناصرى فى وقاية الحضارة العربية - الإسلامية من الانهيار الأخير والفناء النهائى .

وكان منطقيا مع مثل ذلك التطور فى الصراع بين الغرب وحضارتنا ، أن يعود الجدل بين الوافد والموروث إلى الساحة مرة أخرى ، وبصورة أشد كثافة وأكثر اتساعا عما كان عليه فى العقود الثلاثه الأولى من القرن . طارحا ذات الأسئلة بمضمون متطور وشكل جديد ، مجابا عليه هذه المرة بأصوات عديدة آتية من كافة جنبات المجتمع ، وليس من نخبته فقط ، وكان منطقيا أيضا أن يأخذ الجدل كل تلك الخصائص التى تجعل من صورة جديدة مختلفة نوعيا من الجدل القديم بخصائصها التى سبق الحديث عنها فى الأجزاء الأولى .

أى حوار اذن ؟

فى ظل التحليل السابق كله تتبلور مجموعة من النتائج ، هى وحدها التى تتحدد بها الطبيعة الحقيقية - كما نراها - للحوار الإسلامى الناصرى . وأولاها ، أنه من مرحلة لأخرى ،

ومع الاعتراف الكامل بأهمية كافة العوامل الداخلية : اجتماعية وسياسية واقتصادية ، فان التناقض الأساسى طيلة تاريخنا الحديث يظل هو تناقضنا مع الغرب المختلف عنا . ويظل تخلفنا - بالمعنى الشامل للكلمة وليس فقط الاقتصادى - راجعا فى أساسه إلى ذلك الغرب بتجلياته المختلفه ، سواء داخل بلادنا فى صورة طبقات وقوى وأفكار ، أو فى منطقتنا فى صورة الكيان الصهيونى المصطنع ، أو بالحضور بالمباشر لذلك الغرب ذاته . وتأكيد مسئولية الغرب عن ذلك ليس لها أى جوهر أخلاقى ، سواء بادانته ، أو برفع اللوم والمسئولية عنا ، فقط هو تأكيد لما أفرزه التاريخ من حقائق وليس اصطناعا أو اختلاقا لها . وثانية النتائج أن هذا التناقض فى جوهره حضارى بما للحضارة هنا من معنى شامل عام . والصراع القائم بيننا وبين الغرب هو صراع بين الحضارة الغربيه الإسلامية بما لها من قواعد وخصائص وبين الحضارة الغربية أيضا بقواعدها وخصائصها ، وهو صراع مستمر وطويل الأمد ومتعدد المراحل . ويلقى بنا ذلك الى النتيجة الثالثة وهى أن مرحلة الصراع الحالى يتحدد فيها هدفان للحضارة الغربية فى غزوها ، ولنقل هى مرحلة تجتمع فيها مرحلتان : مرحلة الإخضاع ومرحلة التفكيك والإحلال . حيث الأولى تتجه الى الارادة السياسيه والاقتصادية ، وتنصرف الثانية الى تفكيك الأبنية والعلاقات والرموز الثقافية والقيمية العامة، وإحلال أخرى وافدة بدلا منها . ولعلها المرة الأولى فى تاريخنا الحديث التى تجتمع فيها المرحلتان ويخوضهما الغرب بكل ثقله وتقدمه .

وفى ضوء النتائج السالفة ، فان أهمية الإسلام والناصرية تتأكد ، وتبدو العلاقة أو الحوار بينهما أكثر وضوحا ، ليس فقط بدافع الرغبة فى تحقيق ذلك ، أو تحت ضغط الانحياز الأيديولوجى لأحدهما أو كليهما . وإنما من استقراء تطور بلادنا التاريخى ، وموقع كل منهما بداخله ودوره الذى قام به فيه ، مما ينبىء بطبيعة الدور الذى يمكن لهما القيام به فى الحاضر والمستقبل .

فاذا كانت نتائج هذا الاستقراء هى السابقة ، فإن هناك مقاومة مطلوبة من هذه الأمة ومن تلك الحضارة . مقاومة تتناسب بالضبط مع طبيعة الغزو والاجتياح ، وهى كما سلف تتمحور حول أهداف الإخضاع والتفكيك والإحلال . هذه المقاومة للإخضاع لابد من خلقها فى صورة بناء مجتمعى وهيكلى ومادى وسياسى ، يتمحور حول الإستقلال والتقدم والإكتفاء والعدل ويؤطر بدولة موحدة ديمقراطية ، مكانها الطبيعى هو الأرض العربية الواحدة . وأما التفكيك والاحلال ، فمقاومتهما لاتتأتى سوى عبر نموذج ثقافى وقيمى أصيل ونافذ إلى أحشاء

مجتمعنا وتراثه ، ويخلق الانتماء الحقيقي وليس الشكلي ، ويكون في ذات اللحظة معبرا عنه . ملتصقاً ببسطاء الناس وأغلبتهم ومشكلاً لشخصيتهم الحضارية المتميزة ووعيهم الجمعي الخاص .

وتبدو صورتا المقاومة المطلوبتان منطبقتان بالضبط على الإسلام الكفاحي وعلى الناصرية، وليس أحدهما فقط . فلم يعد من الكافي أو الممكن وقف الإخضاع فقط بغير نموذج ثقافي صلب . فالتاريخ القريب يشهد بعقم المحاولة . كما أن غض البصر عن محاولات الإخضاع السياسي والاقتصادي والعسكري ، والوقوف فقط أمام اجتياح التفكيك والإحلال ، بالتستر، وراء الاسلام الطقسي الحرفي قد يكون مطلوبا في مراحل بعينها ولوقف انهيار ، ولكن استمراره لن يطيل أمد المقاومه كثيرا . ومثل الدولة العثمانية وما لها لايزال حاضرا في التاريخ وفي الأذهان معا . ولايعني ذلك أن الهدف من صيغة (الإسلام-الناصرية) هو هدف وظيفي ذرائعي ، ومؤقت بمقاومة الغزو الحضاري . فناهيك عن أن هذا الغزو ليس مجرد مرحلة تاريخية طارئة في تاريخنا ، فهو تاريخنا المعاصر والحديث ذاته، ولعله مستقبلنا أيضا ، متقدمين أم متخلفين ، باقين أم منفي وجودنا الحضاري ، يتوقف كله على ذلك الغزو الحضاري. ناهيك عن ذلك فان طريق تطورنا الحضاري الخاص ، والوصول إلى بناء مشروع حقيقي للنهضة الشاملة يستلزم الإمساك بالعناصر القادرة على دفعنا نحوه خطوات واسعة وراسخة . وهنا تبدو أهمية الإسلام والناصرية ، هذه المرة في البناء الإيجابي وليس مجرد المقاومة الفاعلة ففيهما ، وفيهما فقط تتوافر كافة هذه العناصر .

فالمسألة إذن ليست مجرد حوار بين الإسلام والناصرية ، بل هي المركب الوحيد القادر على تجاوز جدل القرنين الدائر في بلادنا : الوافد والموروث ، الأصيل والمعاصر . مركب الإسلام - الناصرية هو المواجه للمركب الغازي : إخضاع - تفكيك وإحلال ، وهو المنطبق على هدفنا المزدوج : وقف الانهيار - بناء المشروع الحضاري . الوصول إلى صيغة فكرية وشعبية ومجتمعية وسياسية لمركب الناصرية - الإسلام هي الإمكانية الوحيدة لتتجاوز الشرخ الكبير المستمر منذ غزو نابليون لنا ، وهي الإمكانية المحورية الواقعية والملموسة لجمع عنصري بقائنا في مشروع واحد : أي الأصالة والمعاصرة . فالإسلام سيظل دائما هو الإطار المرجعي لتلك ، التي قد تشاركه فيها روافد أخرى غير إسلامية ، ولكنه يظل هو قلب الأصالة في مجتمعنا . والناصرية ستظل دائما بحكم بنيتها وأهدافها ومرحلتها قائمة في قلب العصر وإحدى أهم شواهده ولبناته . ومن ثم فإن النجاح في بناء ذلك المركب هو السبيل الوحيد لكي لاتذوي

وتندثر عناصر الأصالة من حياتنا ، أى الإسلام ، لكى لاتتشوه ملامح المعاصرة المستقلة وتندمج فى بنية العصر ، الذى هو حتى الآن ليس بعصرنا ، أى الناصرية .

ويبقى فى النهاية تساؤلان هامان ومنطقيان ، الأول على أى إسلام وأية ناصرية تتكون الصيغة - المركب ؟ ثم كيف يتم ذلك ؟

سبع خصائص مشتركة

وما نعتقده أن قراءة التاريخ تشير علينا به بصدد السؤال الأول : أن الناصرية المقصودة ، هى تلك الأفكار والتيار اللذان يتميزان بالتمسك الصارم بجوهر الناصرية المستقل والمتحدى وغير المتهادن لا فى أهدافه ولا فى مستقبل ومصالح الوطن . أما الاسلام فهو الإسلام الكفاحى الذى سبق تحديده فى المقدمة وبتفصيل أكثر فان هذا الإسلام وتلك الناصرية هما اللذان تجمع بينها خصائص سبع أساسية ، وهى تقدم - فى رأينا - أساسا حقيقيا لإمكانية التركيب ، ولا تجتمع فى تيار فكرى أو سياسى سواهما وتنصرف الخاصيتان الأوليان إلى بنية هذه الناصرية وذلك الإسلام ، وليس إلى مضمون كل منهما ، والخاصية الأولى هى الإطلاقية، ويقصد بها إمتلاك نمط ذهنى وفكرى من الأسباب والعلاقات والنتائج والنماذج الثابتة أو شبه الثابتة ، والتى تكتسب فى النهاية معنى ذا طابع مغلق وقطعى . ويقوم كل منهما على هذه الذهنية سواء فى طرحه الفكرى أو السياسى ، وفى رؤيته للكون والوجود والتاريخ والمجتمع والعلاقات والحاضر المستقبل . وتستخلص النتائج والتفسيرات الفكرية السياسية والاجتماعية دائما بطريقة تجعلها متصفة غالبا بصفة الإطلاقيه هذه . أما الخاصية البنائية الثانية بين الإسلام الكفاحى والناصرية ، فهى الحدية . والتى يقصد بها النزوع الثابت والجوهرى إلى تبنى أكثر المواقف جذرية سواء هلى صعيد الفكر أو السياسة أو المجتمع . فاذا كان لكل موقف أو رؤية أو تحليل حدان نهائيان تقع بينهما مجموعة نقاط متوسطة ، فان ذلك النزوع يدفع الإسلام الكفاحى ، والناصرية دائما إلى الذهاب والتشبث باحدى هاتين النهايتين الحديتين . ولعل هاتين الخاصيتين البنائيتين قد تولدتا ضمن الشروط التاريخيه التى نشأ فيها الاسلام الكفاحى والناصرية ، وهى شروط مواجهة حادة وعميقة ومصيرية ، مما نتج عنها التصاقهما وخاصة الثانيه بهيكل كل منهما .

أما الخصائص الخمس المشتركة الأخرى ، فهى تتعلق بمضمون كل من الإسلام الكفاحى والناصرية . فكلاهما ووفقا للخاصيتين السابقتين ، ولما هو معروف من أسسه ودعائمه ، يقف من الغرب وحضارته موقفا مناقضاً وقطعيا . وهما ، وبدوافع قد تكون مختلفة ، ينظران

دائما الى العلاقة مع ذلك الغرب على أنها صراع مستمر ومتعدد الصور ، وان يظل الصراع الحضارى هو جوهره المستمر والثابت . وتأتى الخاصية الثانية من قلب الأولى ، فهذا التقدير من الإسلام الكفاحى والناصرية للعلاقة مع الحضارة الغربية ينطلق وينعكس من وعلى رؤيتهما للذات ، أى للحضارة العربية - الإسلامية ، فهما يؤكدان على فكرة التمايز والخصوصية اللذين تتمتع بهما تجاه الحضارات الأخرى وبخاصة الحضارة الغربية ، التى لها أيضا تمايزها وخصوصيتها .

وينطلق الإثنان من هذه الرؤية لكى يرفضا من جهة مفهوم الحضارة الكونية الواحدة ، ويطرحان من جهة ثانية ضرورة التطور الحضارى المستقل والمتمايز والمتعدد فى ذات الوقت .

وينطلق الاسلام الكفاحى والناصرية ، وهى الخاصية الثالثة المشتركة ، من طرحهما "لدور" دائم ومستمر وجوهرى للحضارة العربية - الإسلامية ، وهو دور يتميز بأنه ملاصق لوجود هذه الحضارة واستمرارها ، وأن مجاله يمتد ليشمل المجتمعات والبدان الداخلة ضمنها بالإضافة إلى الفضاءات الحضارية الأخرى المجاورة لها والمشتركة معها فى بعض أو كل همومها ومشاكلها . ويتميز هذا الدور أخيرا بأنه يطرح دائما مصر كمحرك ودافع له باعتبارها قلب تلك الحضارة الإسلامية - العربية ، وإذا كان مسمى هذا الدور يتخذ عند الإسلام الكفاحى "الدور الجهادى"، وعند الناصرية "الدور التحررى" فان قدرا كبيرا من التماثل المضمونى فيما بينهما يظل قائما وحقيقيا أيضا على الرغم من الاختلاف الأكيد فى المقدمات والمبررات المطروحة لكل منهما .

ويشترك الإسلام الكفاحى والناصرية فى خاصية أضفت على كل منهما بعدا شعبيا ومجتمعيا متميزا وحقيقيا . فهما يتميزان عن المدارس والتيارات الأخرى الفكرية والسياسية، بأن لهما فى الواقع الاجتماعى والتاريخى فى مصر والوطن العربى منطلقا مثاليا متحققا من قبل . فهما ليسا مجرد رؤى وتجريدات نظرية ، بل أن كليهما نتاج لتجربة معاشة وملموسة كان مكانها هو المجتمع العربى - الإسلامى ، وعاصر الجمهور التجربة فى كل حالة واندمج بها ومعها ولمس عن قرب إيجابياتها ، والتقدير الجمعى تجاه التجربتين ، هو فى أغلبه تقدير إيجابى لهما ونظرة إليهما باعتبارهما جزءا أصيلا من التجربة التاريخية والمجتمعية للواقع العربى - الإسلامى .

وإن كانت هناك بعض المحددات التى قد تفتح الطريق أمام الإجابة ، وهى فى جملتها تنبنى على الرؤية السابق طرحها لمضمون الجدل ودوره . ومنها يتبين بوضوح انه يتجاوز بكثير

حدود الحوار المباشر بين التيارين الناصرى والإسلامى ، اى الحوار المقصود ذى الأطراف المحدده عينيا . كذلك فالحوار ليس وقفا على المنتمين للتيارين ، بل أنه مفتوح ، ويجب الا يكون غير ذلك ، لكل الذين يرون وجاهة وضرورة فى تحقيق المركب - الصيغة السابق طرحها ، كذلك فان الوصول لهذه الصيغة ليس فقط مجرد عملية حوار سياسى مباشر ، ولا حتى فكرى أكثر إتساعا ، وإنما هو أيضا عملية إجتماعية طويلة ومعقدة تقوم فى مجملها ليس فقط على تبنى هذه الصيغة لفظيا أو كتابيا ، وإنما تستلزم تمثلها تاريخيا وصياغتها على مستوى النموذج الفردى والجماعى اليومى الذى يفصح فى ذاته عن معادلة الإسلام الكفاحى - الناصرية . وتتأكد أهمية هذا النموذج "الحياتى" فى قدرته على مخاطبة الجمهور بشكل مباشر وفى غير استهلالات أو مشروطات طويلة ومعقدة . فقط أن يكون محتوى هذا النموذج الفردى والجماعى ، أصيلا وحقيقيا وليس مؤقتا ومدعيا لفترة مهما طال أمدها .

وأخيرا فان المحدد الأهم فى ذلك الجدل ، هو أن إتمامه ليس وقفا على طرف بعينه ، ولا يستلزم فى ذات الوقت أن يوافق عليه مايمكن تسميتهم بممثلى الطرفين ، فإتمامه رهن بإدراكاً أى من هذين الطرفين لأهمية الوصول للصيغة والاقتناع بإمكانية تحقيقها ، ومن ثم فان مبادرة البدء ليست وقفا على أحدهما ، فكلاهما مرشح للبدء ، وكلاهما قادر على إتمام الطريق ، فالحوار المقصود هو فى الأصل هو حوار مع وبين مقومات كل من التيارين ، وليس بالضرورة مع أفرادهما أو جماعاتهما ، فلا الناصرية ومقوماتها ملك لأحد بعينه ، ولا الإسلام الكفاحى ملك ايضا لأحد . فهما لشعبنا ولأمتنا ولحضارتنا ومن يشعر بالانتماء الحقيقى والفعال لهما هو فقط المرشح للمبادرة ، التى غالبا ماسيغير نجاحها من كل تضاريس التاريخ الذى عرفناه ونعيشه ونتطلع إلى صنعه .

هامـش

* قد تكون بعض أفكار هذه المحاولة مسبوقة الذكر والتحليل والتبنى عند عدد من الأساتذه والزملاء المهتمين والمهمومين بتلك المسألة . ولم نشر إلى ذلك عند كل فكرة أو فقرة ، لأنه من جهة ليس المقصود هنا هو التأريخ أو الرصد أو التوثيق لتلك الأفكار ، ومن جهة ثانية لأن شيوع الأفكار أرسخ من أن ينسى أحدا من الناس نسبتها لأصحابها وفضل سبقهم ، ومن أن يسمح لبعض الناس بانتحالها وادعائها لأنفسهم . ولكن يبقى أن تلك الرؤيه على إجمالها ، تلح على الكاتب كما هى : بأفكارها وعلاقاتها الداخلية وبنيتها ، المسبوق منها والمبتدع ، وهو ما يحمله وحده مسئولية طرحها بالصورة التى هى عليها .

الناصرية والإسلام
ثلاث إشكاليات

د. رفعت لقوشه

الاقتراب من المسألة الناصرية - الإسلامية ، هو جهد محفوف بملابسات المحاذير ولا أقول بموانع المحظورات ، فلقد ترك التصادم السياسى بين عبد الناصر وجماعة الإخوان المسلمين ظلالا ضاغطة على الذاكرة تتحفظ - ولو بالإيحاء السيكولوجى - على مجرد الاجتهاد فى تناول المسألة ، وكانت - بالمثل - المداخلات حول تعريف القومية العربية وعلاقتها بالدين هى الأخرى قيد على إجتهاد التناول ، فلقد رفع عبد الناصر شعار القوميه العربيه وأصبح محسوبا عليه ، كما أن بعض العناصر الناصرية لم تتردد - ومازالت - فى التأكيد على عالمانية الخطاب الناصرى[1] وفى ظل واقع ثقافى يتداول المفاهيم ومن بينها مفهوم العلمانية أكثر مما يؤصلها ، فلقد اختلط الأمر .

هذه الملابسات وعلى الرغم من كل محاذيرها لاتصادر حق تناول المسألة الناصرية - الإسلامية ، لأن هناك مايبرر موضوعيا تناولها .. طالما إننا سننتصر فى التناول لفكرة التاريخ لا لوهم المثال ، لأن فكرة التاريخ سوف تقودنا - ابتداء - إلى نفى المحتوى الأيديولوجى المغلق للإسلام وللناصرية ، فالأخيرة (الناصرية) حركه تعبير وطنى تتعدد فيها المقولات ، وهى بذلك تعكس روح عصر دون أن تحتكر لحسابها الزمن ، ومقولاتها مفردات وطنيه ، ولكن هذه المفردات ذاتها تقبل بالتضفير فى جمل وطنيه أخرى ينتظم بها الخطاب السياسى لأكثره من قوة .. بعضها قد يكون فى خصومة مشهرة مع الناصرية .

والإسلام يتجاوز بمفهومه شعائر الدين ، ولكننا نظلمه كثيرا إذا استلبناه كأيدلوجية ، وإلا فإننا نحكم عليه بالموت التاريخى ، لاعتبارين أساسيين :

(أ) إن الإسلام كأيدلوجية سوف يشتبك فى علاقة نفى حدى مع تاريخة ، فمعاوية على سبيل المثال هو جزء من التاريخ الإسلامى ، ولكن لايمكن تطويبه كرمز للأيدلوجية الإسلامية ، وهذه الملاحظة تنسحب على كثيرين من رجالات التاريخ الإسلامى عبر فترة زمنية واسعة تكاد تمتد لتغطى تقريبا حوالى ٩٠٪ من عمر هذا التاريخ .

(ب) إن الإسلام كأيدلوجية سوف يتحول بالضرورة إلى شاهد إثبات على نهاية المعرفة (فالأيدلوجيه أيا ما كانت هى إعلان بنهاية المعرفة) [٢]، واذا إستدعى الإسلام نفسه للشهادة فكأنه يستدعى نفسه إلى خارج التاريخ ، بل كأنه يخون الإرادة الألهية ذاتها (وأنا أعنى نص اللفظ لا مجازه) فالإرادة الإلهية فرضت تحدى المعرفه على الجنس البشرى بدءا من زمن الخليفة ، وهو تحدى يعتمل بصيرورة ديناميكيه تسلك فى دوائر مفتوحة ، وبالتالى فإن أى موقف يبطل مفعول هذه الصيروره بادعاء نهاية المعرفة ، لا يعود فقط - موضوعيا - موقفا ضد التاريخ ، ولكنه يصبح - عقائديا - بمثابة موقف ضد الإرادة الألهية .

الناصرية ليست أيديوجية مغلقة .. والإسلام ليس كذلك ، لعلنا بذلك نفتح طريقا إلى تناول المسألة الناصرية - الإسلامية ، باعتبار التجربة الناصرية هى أحد نتاجات التاريخ الإسلامى فى القرن العشرين ، ولكننى وفى وقفة تقاطعية أسمح لنفسى باستدراكين :

١- إن تناول المسألة ليس محاولة لتبرئة عبد الناصر فى ذمته الإيمانية (فلقد ذهب البعض إلى حد اتهامه بالإلحاد) ، فهذا أمر لا أجد نفسى طرفا فيه ، فالله عز وجل وحده هو الذى يعلم دخائل القلوب ، وهو لم يعط علمه لأحد ، والنبض الإيمانى فى قلب عبد الناصر لايعلم به إلا الله عز وجل .. وهو الآن فى رحابه .

٢- إن تناول المسألة ليس محاولة للتستر على أخطاء عنف الممارسة الذى وقع فى تجاوزات النظام الناصرى عند حل التعامل مع جماعة الإخوان المسلمين ، وفى حقيقة الأمر فلقد انسحب الطرفان إلى مسرح عمليات العنف المتبادل .. وكان ذلك مؤسفا كله ، ولكن لكل تجربة إجتماعية أخطائها - ولقد حفل التاريخ الإسلامى بالكثير من هذه الأخطاء - ولن يفيد أحد تجاهلها أو تبريرها .. كما لن يفيد أحداً التعلق بأستارها ، ولكن قد يكون من المفيد للجميع فهمها فى الإطار العام للسياق التاريخى .

هكذا نقترب من المسألة الناصرية - الإسلامية ، لرفع التناقضات الصورية بين طرفيها ، وهى التناقضات التى تحتملها ثلاث إشكاليات يتضمنها ملف المسألة :

١- إشكالية عبد الناصر - الدائرة الإسلامية .

٢- إشكالية الإسلام - القوميه العربية .

٣- إشكالية عبد الناصر .

ولنبدأ بالإشكالية الأولى ، فهى الأسبق فى "أجندة" التبويب الزمنى فى ملف المسألة .

أولا : إشكالية عبد الناصر الدائرة الإسلامية

لا جدال فى أن جذور التشكيل لفكر عبد الناصر تمتد إلى ثلاثينيات وأربعينيات هذا القرن، وهى الفترة التى أعقبت سقوط الخلافة العثمانية وظهور الدول الوطنية فى محيطها الوراثى ، وليس هناك أدنى شك فى أن الفكر الإسلامى قد عاش صدمة سقوط الخلافة ، والتى كانت أحدى الزوايا الهندسية فى معمار التاريخ الإسلامى ، ولنا أن نتصور أن هذه الصدمة قد إمتدت بآثار ظلالها فى خلفية العقد الثلاثينى والعقد الأربعينى لهذا القرن ، فلأول مرة كان على التاريخ الإسلامى أن يواجه تحدى الاستثناء وهو أن يستمر ولكن بدون خلافة ، ولو أننا عدنا بالذاكرة وتمثلنا الحدث لوجدنا أن الكتابات الأولى لعلى عبد الرازق ومحمد حسين هيكل وطه حسين والعقاد ، هى ردود فعل لمعايشة اللحظة ، وهى بالتالى لم تكن نقضا للتاريخ الإسلامى ولكن قوة دفع صريحة له .. إذ أنها تغذيه برافد حيوى للاستمرارية فى مأزق الإستثناء ، بهذا المعنى .. كان على عبد الرازق وفيا للتاريخ الإسلامى وهو يقول فى كتابه الاسلام وأصول الحكم "إن الاسلام لم يقرر نظاما معيناً للحكومة ، ولمَ يفرض على المسلمين نظاما خاصا يجب أن يحكموا بمقتضاه ، بل ترك لنا مطلق الحريه فى أن ننظم الدولة طبقا للأصول الفكريه والاجتماعية التى توجد فيها ، مع مراعاة تطورنا الاجتماعى ومقتضيات الزمن ، أما فكرتى فى الخلافة فهى أنها ليست نظاما دينيا .. وأن الدين الإسلامى برىء من نظام الخلافة"(٣)

وحتى طه حسين فى أكثر حالاته تطرفا وهو يقول "علينا أن نسير سيرة الأوربيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أندادا ولنكون لهم شركاء فى الحضارة ، ضيرهاوشرها ، حلوها ومرها ، ومايحب منها وما يكره ، أوما يحمد منها وما يعاب"(٤) كان هو الآخر يصدر عن رد فعل للوعى بتحدى الاستثناء وأيا ما كان الرأى فى أطروحاته ، فإنها لم تكن تقايض على التاريخ الإسلامى ولكنها كانت تقايض لحسابه .

ولقد كشفت الكتابات الأولى لهذا الرعيل عن البعد الإنسانى للإسلام ، وكان الكشف قاطعا لدى العقاد وهو يقول "نحن نتعلم من التاريخ أن الدولة الحاكمة لاتدوم إلا بمقدار مايكون لدوامها من رسالة عالمية ، والشيء الذى يتعلق بالإنسان هو إزدياد نصيبه من الحرية والتبعة ، والشيء الذى يتعلق بالإنسانية جميعاً ، هو ازدياد نصيبها من التعاون والاتصال"(٥).

وهكذا تأصل فى مصر تيار يحاول أن يجدد التاريخ الإسلامى فى زمن "اللاخلافة" ، كان هذا التيار التحديثى يحيط بعبد الناصر وأبناء جيله ويؤثر فيهم بدرجة أو بأخرى ، وعلى الجانب الأخر كانت هناك قوة تأثير موازية تبحث فى الإسلام عن هويه "قوميه" ، ثم تتداعى بذاتها لتبحث عن دوله تجسد هذه الهويه ، وكانت هذه القوة ترغب هى الأخرى فى تجديد التاريخ الإسلامى فى زمن "اللاخلافة" ولكن بإعادة إحياء مفهوم "الخلافه" ، ولقد عبر هذا التيار الإحيائى عن نفسه فى جماعة الإخوان المسلمين ، وكانت لكلمات المرشد العام حسن البنا دلالتها فى هذا الحين ، وهو يقول "فى الوقت الذى يكون فيه منكم معشر الإخوان المسلمين ثلاثمائة كتيبة قد جهزت كل منها نفسيا وروحيا بالإيمان والعقيدة وفكريا بالعلم والثقافة وجسمانيا بالتدريب والرياضة ، فى هذا الوقت طالبونى بأن أخوض بكم لجاج البحار وأقتحم بكم عنان السماء وأغزو بكم كل جبار عنيد فإنى فاعل إنشاء الله (...) والهدف الأخير هو التفكير الجدى العملى فى شأن الخلافة الضائعة"[٦] .

ثم إتصل هذا التيار الإحيائى بفكر أبو الأعلى المودودى فى لحظة تاريخية كانت فيها الأحداث والملابسات تتدافع سياسيا لإعلان دولة باكستان ، وكانت الحقبة التاريخية التى أفرزتها أزمة "اللاخلافة" أرضا خصبة لنمو مقولة "الحاكمية لله" وانتشارها فى أوساط الإستقبال الإسلامى .

ولعلى أتوقف ببعض الملاحظات أمام التيار الإحيائى ، خاصة بعد إتصاله بفكر أبو الأعلى المودودى ، فهذا التيار اتسم ومنذ البداية بطابع هيجلى صريح ، ولعلى أضيف أن هذا التيار ظل وحتى الأن تحت التأثير الثقافى الهندى - الألمانى ، ولعل ذلك يفسر - ضمن أسباب أخرى - الأهمية الخاصة التى تحتلها الدراسات الإسلامية فى الفهرست الألمانى .

وإذا دققنا الملاحظة ، فإن هيجل يبحث عن الدولة البروسية بإعتبارها مثلاً أعلى فى التاريخ ، وبالمثل فإن التيار الاحيائى يبحث عن الدولة الإسلامية بإعتبارها مثلاً أعلى فى التاريخ ، وهيجل يبحث عن فكرة الحريه فى التاريخ عندما يرادف بين الثقافة الحقيقية والفكر، ولأن الفكر بطبيعته هو جهد حر وخلاق ، فإن الترادف الهيجيلى هو موقف مناوىء للعبودية ، إنه نفس الموقف التى تنطوى عليه مقولة " الحاكمية لله" ، عندما تركز كثيرا على تحرر الانسان من خلال عبوديته لله وحده .

ولكن الإشكالية الزمنية التى اعترضت طريق الإسلام الإحيائى ، لم تعترض طريق هيجل ، فالأخير ينتمى إلى العالم الجرمانى ، وهو العالم الذى لم يستسلم لسيطرة الإمبراطورية الرومانية وظل يتمرد عليها ، وبالتالى فلقد كان هيجل حرا بالمعنى التاريخى للكلمة ، لأنه

كان حرا فى نقد تاريخ الإمبراطورية الرومانية بل وفى نقد التاريخ المسيحى كله[٧] ولكن التيار الإسلامى الإحيائى - وهذه هى المفارقه - انتقص كثيرا من حريته التاريخية ، لأنه لم يملك على الإطلاق موقفا ناقدا للممارسات الخاطئة فى التاريخ الإسلامى ، وظل ماضى الخلافة ذهبيا لدى هذا التيار ، ولأنه ضحى بحريته التاريخية ، فإنه بدا عاجزا عن الكشف عن البعد الإنسانى للإسلام ، ومازال هذا العجز هو جوهر الأزمة الحقيقية لهذا التيار .. حتى يومنا هذا .

وفى كل الأحوال . فلقد أحاط هذا التيار - تماما مثل التيار التحديثى - بعبد الناصر وأبناء جيله ، وكان من الطبيعى أن يعرفوا فى شبابهم حركة التنقل بين الكثير من التنظيمات التى تستمد فلسفتها من روافد هذين التيارين ، ولم تعبر حركة التنقل عن ذبذبة الخواء .. بقدر ماعبرت عن جدلية الجذب المتبادل ، فلقد كان التياران على الرغم من نقاط تقاطعهما ، بل وحدود تصادمها ، هما رد فعل لزمن الأزمة .. زمن اللاخلافة .

إنه الزمن الذى جاء بعبد الناصر وجاء إليه عبد الناصر ، وفى كتابة " فلسفة الثورة"[٨] تحدث عبد الناصر عن "الدائرة الإسلامية" ولم يتحدث عن "الجامعة الإسلامية" ، وبدا موقف عبد الناصر وكأنه موقف وسطى بين التيارين ، فالتيار التحديثى افترض ضمنا أن التاريخ الإسلامى يستطيع أن يمضى فى تفاعلاته الإنسانية وبالتالى فهو ليس فى حاجة إلى إعادة موضعته فى إطار سياسى تنظيمى ، بينما ألح التيار الإحيائى فى إفتراضاته على ضرورة تعيين الحدود الجيو - استراتيجيه والسياسيه للعالم الإسلامى بإعتبارها شرطاً ضرورياً لاستمرارية التاريخ الإسلامى ، وجاءت مقوله "الدائرة الإسلامية" وكأنها المتوسط الهندسى - رياضيا - للقيم الإفتراضية للتيارين ، فالدائرة لاتبحث عن الحدود السياسية للعالم الإسلامى، ولكنها فى نفس الوقت تقر بثوابته الجيو - استراتيجية .

ثم جاء التطبيق الناصرى ، وكان فاعلا فى الدائرة الأولى (الدائرة العربية) ، والدائرة الثانية (الدائرة الإفريقيه) ولكنه بدا وكأنه إستبدال - فى واقع التطبيق - الدائرة الإسلاميه بدائره العالم الثالث ، بما يوحى بالردة "على الدائرة الإسلامية ، خاصة أن الدعم الناصرى كان ظهيرا لموقف الهند فى مواجهة باكستان ولموقف اليونان فى مواجهة تركيا ، وعلى الرغم من بعض الاعتبارات السياسية التى كانت تبرر - اتجاه زاوية الميل بالدعم للهند .. فقد كانت باكستان بإرتباطاتها السياسية جزءا من حلف بغداد فى لحظة التوقيت بالتصادم الساخن بين عبد الناصر والحلف ، أو اتجاه زاوية الميل بالدعم لليونان التى لم تعترف باسرائيل ، بينما اعترفت تركيا بها .

إلا أن هذه الاعتبارات لا ينبغى أن تحول دون فهم مضمون الصيرورة ، فلقد حسم عبد الناصر موقفه الوسطى ، بالانحياز - أكثر فأكثر - إلى التيار التحديثى ، وبالابتعاد - أكثر فأكثر - عن التيار الإحيائى ، وبدأ ذلك واضحا فى المداولات التى سبقت إعلان الميثاق الوطنى ، ثم فى مقولته فى خطابه فى ٢٢ فبراير ١٩٦٢ والذى صرح فيها بأن "الاسلام ثورة" ومن البديهى أن لكل ثورة بعدها الإنسانى ، فكأن عبد الناصر يصرح بإنحيازه إلى البعد الإنسانى للإسلام (وهو البعد-وكما سبق القول - الذى كشف عنه التيار التحديثى ، وعجز عن استيعابه التيار الإحيائى) وترددهذا البعد فى العديد من خطبه . ففى ٢٧ مارس ١٩٦٧ وقف يقول "إن الأمة العربية بقواها الثورية التقدمية لاترى فى الإسلام عائقا عن التطور ، بل تراه بحس وإيمان دافعا لهذا التطور".

بهذا المعنى . فان عبد الناصر بانحيازه إلى التيار التحديثى لم يتخل عن إسلاميته ، بل ظل وفيا لها بالدلالة التاريخية للكلمة ، إنها الدلالة التى تؤكد على إمكانيه إستمرار التاريخ الإسلامى دون الحاجه إلى "الخلافه" أو إلى البحث عن الدولة الإسلامية كمثل أعلى فى التاريخ ، وبمعنى أكثر دقة .. فلقد إنتمى عبد الناصر بإنحيازاته إلى "إنسانية إسلامية" تتجاوز فى مداها الجغرافى الدائرة الإسلامية ، ولكنها لاتتناقض معها .. بل تستوعبها تماما ، بل واكثر من ذلك .. فإن هذه الإنسانية الأسلامية تبدو وكأنها الحل الأفضل لمعضلة الأقليات المسلمة فى العالم ، فعندما ينكفىء العالم الإسلامى على حدوده السياسية ، فهو يتحول إلى أرض مهجر تسعى إليها هذه الأقليات كفلول لاجئين ، ولكن عندما ينفتح على إنسانيته ، فإنه يتحول إلى رصيد فاعليه تستثمر هذه الأقليات حيث هى .. لأنها فى النهاية جزء من من التكوين الثقافى والعرقى لمجتمعاتها .

ولا أدعى لنفسى - أخيرا - إننى قد كتبت السطر الأخير فى إشكالية (عبد الناصر - الدائرة الإسلامية) ، ولكننى - فقط - حاولت اجتهادا أن أضيف سطرا على هامش الإشكالية، وهى نفس المحاولة التى تقودنا إلى الإشكالية الثانية فى ملف المسألة الناصرية - الإسلامية ، أقصد .. إشكاليه الإسلام - القومية العربية .

ثانيا : إشكالية الإسلام القوميه العربيه

لقد رفع عبد الناصر شعار القومية العربية ، وكان منطق الأشياء أن يتم إلحاق الحساب الختامى للشعار بالمسألة الناصرية .. خصما وإضافة ، وفى بنود الخصم تأتى الخصومة التقاطعية بين الإسلام والقومية العربية ، إلى الحد الذى لم يتوانى فيه أحدهم أن يكتب قائلا

"حياة المؤمن تقوم على الأخوة الإسلامية بعيدا عن القوميات والعصبيات والنعرات ، تحيا أمة الإسلام وتسقط القومية العربية"[٩] وفى حقيقة الأمر ، فلقد كانت العلاقة بين القومية العربية والإسلام مرتبكة ، وعندما نتأمل كتابات بعض المنظرين القوميين ، فقد نلحظ التوترات الفكرية التى تخلفها ورائها أجواء الارتباك ، فالدكتور سعدون حمادى يقول "لقد قلبت النهضة العربية فى ظل الإسلام أعماق المجتمع الجاهلى روحا وفكرا عن طريق قلب أعماق الفرد ، ولم تكن تلك الحضارة الضخمه إلا نتيجة لتوفر المجتمع القومى السليم الذى أتاح لإمكانيات الفرد أن تتفجر والذى دام حتى أواخر العهد الأموى وصدر الدولة العباسية ، ولكن الفتح والتوسع - إذ أدخل فى إطار العربية شعوبا عديدة مختلفة - قد فكك هذا المجتمع وأضاع عليه إستقلاله وانسجامه ، فدخلت المجتمع العربى تيارات فكرية غريبة أدت إلى إضعاف قوة الدفع فى النهضة أى الروح العربية التى حركها الإسلام".

وعلى نفس موجة الإرسال ، تتدفق كلمات الدكتور عبد العزيز الدورى ، عندما يقول "وقد نشأ عن الحركة الإسلاميه تياران هما : توسع الإسلام وإنتشار العربية ، وهما تياران متلازمان إبتداء ولفترة ليست قصيرة ، ولكن كلا إتخذ وجهتة فيما بعد ، وقد استمر تأثير الإسلام والعربيه على العرب بتلازم واضح ، ولكن العربيه (لغة وثقافه) هى التى رسمت فى الأخير الحدود البشرية والجغرافيه للأمة العربية ، وكان للعروبة دلاله بشرية إبتداء ولكنها تطورت لتجد فى اللغة والثقافة أساسها ومعناها "[١٠] .

ثم يأتى ساطع الحصرى أكثر وضوحا وصراحة وهو يقرر "لا الدين ولا الدولة ولا الحياة الاقتصادية تدخل بين مقومات الأمه الأساسيه ، كما أن الرقعة الجغرافية أيضا لايمكن أن تعتبر من المقومات الآساسية (...) وإذا أردنا أن نعيد عمل كل من اللغة والتاريخ فى تكوين الأمة قلنا : اللغة تكون روح الأمة وحياتها ، والتاريخ يكون ذاكرة الأمة وشعورها"[١١]

وتتعدد الأمثله ، وكلها توحى بثلاثة مقومات يكتمل بها النسق الاستدلالى العقائدى للقومية العربية :

(أ) انفصال التاريخ العربى الإسلامى فى لحظة زمنية معنية ، يرصدها البعض فى أواخر العصر العباسى ، بينما يرصدها البعض الآخر فى أواخر العصر العثمانى .

(ب) إن الإسلام يتحول تاريخيا إلى وسيط فاعل ، والعلاقة بينه وبين العروبة هى - وبالتمثيل الرمزى - العلاقة بين قبس النار والشعلة ، وبالتالى فإن الإسلام جدليا هو مجرد كشف عن الإمكان العربى .

(ج) إن الإمكان العربى عليه أن يعبر عن ذاته بالوعى بنفسه ، دون الحاجه إلى العودة إلى الإسلام ، أى أن على الشعلة أن تضىء ولكن بقوة الاختزان الذاتى .

وعند حدود المفارقة .. فإن هذه المقدمات لم يتبنها عبد الناصر ، ولم تسيطر على معادلته الذهنية لأنه لم يكن قوميا عربيا عقائديا . ولكنه كان قوميا عربيا برجماتيا ، فلقد كان يؤمن بالقومية العربية ولكن كإطار جيوبولوتيكن وكإطار جيو - استراتيجى لوحدة هدف معلق بوحدة مصير ، وليس كمثال أيدلوجى يدور فى فراغ الزمن ويتجدد بطاقة الشحن الذاتى ، وأكاد أجزم أن عبد الناصر لم تشغله على الإطلاق فكرة الزمن العربى ، سواء بالبحث عن نقطه زمنيه لإنفصال التاريخ العربى عن التاريخ الإسلامى ، أو سواء بالبحث عن نقطة زمنية يؤرخ بها لتكوين مفهوم الأمة العربية(١٢) . فمصر - حيث جاء عبد الناصر - لاتحمل ذاكرتها التاريخية أرشيفا للصراع بينها وبين شعوب أخرى ضمتها الخلافة العباسية ، وهى بذلك تختلف عن الذاكرة التاريخيه للعراق ، والتى تختزن شريط الدراما الفارسية ، ومصر لم تعانى نسبيا من حاله الاختناق التى أصابت المشرق العربى داخل الشرنقة العثمانية ، فمنذ عام ١٨٠٥ وهى تتمتع بحرية نسبية فى الحركة خارج جدار الشرنقة .

ولأن الشعور بالخطر ووحدة المصير كانا هما جوهر الوعى الناصرى بالقومية العربية ، فلقد إنصبت إستشهادات عبد الناصر على الحقبة الصليبية كمعادل موضوعى للحقبة الصهيونية ، وبدأ الأمر فى المعالجة الناصرية ، وكأن المرجع الزمنى لمفهوم الأمه العربيه قد تشكل فى عصر صلاح الدين ، وهو بالتأكيد ليس مرجعا معتمدا فى النسق الإستدلالى العقائدى للقوميه العربيه ، وإذا شئت تعبيرا أكثر دقة فاننى أقول : ان الناصرية لم يكن لها زمن عربى راديكالى ولكن كان لها زمان عربى برجماتى ، وبالتالى فإنها رغم تبنيها لشعار القومية العربيه ، إلا أنها ظلت خارج إشكالية الإسلام - القوميه ، لأنها - أولا - لم تبحث عن زمن الإنفصال بين التاريخ العربى والتاريخ الإسلامى ، ولأنها - ثانيا - لم تتعامل مع الإسلام باعتباره وسيط الحركة الأولى ، فهو ليس عود ثقاب أشعل الشعلة ثم أنطفأ ، ولكنها إعتمدته كمكون أصيل فى ثقافة المنطقة (١٣) أو على حد تعبير عبد الناصر فى خطابه فى ١٩٦٣/٧/٢٨ "طول عمر هذه المنطقة تمسكت بالدين ، وطول عمر هذه المنطقة تدافع عن الدين ، ولم تمكن أى خارج عن الدين من أن يكون صاحب سلطة فيها" ، ولقد كانت الشواهد اللبنانية تدلل - وبأثر الاستجابة - على صدق الموقف الناصرى من إشكالية الإسلام - القومية ، فالموارنة وهم أكثر الطوائف الدينية تعصبا ، ناهضوا الحركة الناصرية ، على الرغم

من أن هناك مارونيين شاركوا بالتأسيس وبالعضوية فى حركات أخرى ترفع راية القومية العربية .

وقد يسمح البعض لنفسه فى التشكيك - على المستوى الشخصى - فى صدق الضمير الدينى لمقوله عبد الناصر عن العلاقه بين الاسلام وثقافة المنطقة ، إلا أنه من الصعب - وعلى المستوى الموضوعى - التشكيك فى صدق الضمير التاريخى لهذه المقولة ، فلقد كانت التجربه الناصرية هى بالفعل تجربه الطبقة الوسطى بكل تفاعلاتها المفتوحة ، وكان مجمل إجراءات التجربة يقود إلى تدعيم هذه الطبقة وتوسيع رقعة تأثيرها وانفراج مداخلها ، ولأن الطبقة الوسطى بطبيعتها ليست صاحبة موقف راديكالى إزاء القناعة الدينية ، فالتجربه - بالضرورة- تتصالح مع الدين ولا تنقلب عليه وهى فى ذلك لا تناور بحيلة التخدير السياسى، ولكنها تعبر عن المصداقية الموضوعية لضميرها التاريخى .

وبإيجاز المقارنة .. فإن عبد الناصر فى قوميته العربية لم يكن هو أتاتورك فى قوميته الطورانية ولعل ذلك يقترب بنا من إشكالية الناصرية - العالمانيه .

ثالثا : إشكاليه الناصريه - العالمانيه

إشكالية الناصرية - العالمانيه هى بالفعل إشكالية معقدة ، بل ربما هى أكثر الإشكاليات تعقيدا فى منظور التناول ، فمفهوم العالمانية فى حد ذاته فى حاجة الى مراجعه تمتد به الى الأصول ، والتى بدورها تغوص فى عمق جدلية المعرفة . فالعالمانيه هى اشتقاق لغوى ينتسب بها إلى "العالم" ، وهى فى مدلولها الاصطلاحى تفترض جدليه المعرفه وفقا لمقوله مؤداها : أن العالم قادر على تفسير نفسه وأن مهمة العقل البشرى هى محاولة استخلاص قوانين التفسير (علل السببية) ، وبالتالى فليس هناك معرفة مسبقة تعتمد على الوحى الدينى .

هذه المقولة لا يكتمل الوعى بها إلا بالتأكيد على أن وجود الله (عز وجل) أو عدم وجوده، لا يمثل موضوعا مطروحا فى المعرفة العالمانية ، وبالتالى فهناك عالمانيين مؤمنين . وعالمانيين ملحدين ، أى أن العالمانيه ليست مرادفاً قياسيا للإلحاد .

بهذا التقرير .. فإن المعرفة الإنسانيه كانت نشاطا عالمانيا منذ فجر الخليقة ، ومن الصعب أن ننظر الى الحضارة الفرعونية والحضارة البابلية والحضارة الصينية .. الخ ، الا باعتبارها نشاطا عالمانيا فى بعدها المعرفى ، وينسحب هذا التقرير - بداهة - على المعرفة فى أوربا قبل ظهور الكنيسة ، وظلت كذلك حتى الفتره الواقعة بين سقوط روما ونهايه العصور الوسطى ، وهى الفترة التى تفصل زمنيا بين انحلال الإمبراطورية الرومانية وبداية ظهور الدول القومية ،

وكان طبيعيا أن تملأ الكنيسة فراغ السلطة الزمنية فى هذه الفترة ، وأن يخضع لتأثيرها كل النشاط المعرفى ، وهكذا فقدت المعرفه عالمانيتها ، ومع ظهور الدول القومية التى تبحث عن سيادتها الزمنيه ، تفجر الصراع بينها وبين السلطة البابوية ، وتصاعد الصراع باعتلاء البابا جريجورى السابع (١٠٧٣) عرش البابوية ، ثم إصداره مرسوماً إدارياً يحدد صلاحيات السلطة البابوية فى ٢٦ بنداً .(١٤)

ولقد أعطى هذا الصراع تعريفا إجرائيا للعالمانيه ، وكان هذا التعريف سيء السمعه تداوله كثيرون ، وتم اعتماده فى أكثر من مرجع وفى أكثر من خطاب سياسى ، وكان التعريف يقول: أن العالمانية هى فصل الدين عن الدوله(١٥) وبدا الأمر وكأنه استطراد فى ثلاثة مغالطات :

١- إن الصراع الذى تشكل منذ مطلع القرن الثانى عشر وحتى أوائل القرن السادس عشر (وهو القرن الذى شهد بدايات عصر الدول القومية) ، لم يكن صراعا بين الدين والدوله ، ولكن بين سلطة الدولة وسلطة الكنيسة .

٢- إن هذا الصراع كان يخص تاريخيا العالم اللاتينى المسيحى فقط والذى سادته الكنيسة الكاثوليكية ، بينما تكلفت الحركات الإصلاحيه الدينية فى العالم المسيحى الجرمانى والأنجلو - سكسونى ، بتهدئة حده الصراع ، وأحيانا بمصادرته .(١٦)

٣- أن الدول القومية العالمانية فى الغرب ، ليست مقطوعة الصلة بالدين ، وعلى سبيل المثال . فإن معظم الأجازات مدفوعه الأجر فى دولة مثل فرنسا ، هى أجازات تتعلق بمناسبات دينية ، كما أن للكنيسة الكاثوليكية حق الإشراف على مدارس تتبعها مباشرة ، ولا تخضع للتوجيه المدنى للدولة ، وتتعدد الأمثلة .. والقياسات .

هذه المغالطات الثلاثة ، تجعلنا نسقط من الاعتبار هذا التعريف الإجرائى للعالمانيه ، فهو غير ذى قيمة كأداة فى المعالجة التحليلية ، ولكننا فى المقابل نستبقى أداتين :

١- تأكيد العالمانية على سلطة الدولة .

٢- علاقة العالمانية بالمعرفة .

وكما عرف العالم المسيحى وقبل ظهور الكنيسة تراثا معرفيا ذا طابع عالمانى ، فان العالم الإسلامى أيضا وقبل ظهور الإسلام عرف هو الآخر تراثا مماثلا ، وعندما جاء الإسلام لم يتناقض مع هذا التراث بل تفاعل معه ، وكانت الأحاديث النبوية صريحه بنصها "أنتم أعلم بشئون دنياكم " .. وشئون دنيانا هى موضوع لمعرفة عالمانية ، و"خذ الحكمة من أى وعاء

خرجت" والأوعية تستطيل عالمانيا ، و"اطلبوا العلم ولو فى الصين" .. وكان العلم الصينى بالضرورة عالمانيا ، ببساطة .. فلقد إستوعب الإسلام التراث العالمانى للمعرفة وأضاف إليه.. وظل يضيف حتى القرن الثانى عشر الميلادى عندما بدأت أزمه الثقافة الإسلامية وإزدهرت حركة التصوف التى حاولت أن تخضع موضوع المعرفة لأدوات الاستشراف الميتافيزيقى ، وهكذا فقدت المعرفة فى العالم الإسلامى عالمانيتها . فى لحظة توافق زمنى لاستلاب الكنيسة لعالمانية المعرفه فى العالم المسيحى ، بدأ الأمر وكأن العالمين (المسيحى والإسلامى) يعيشان وفى نفس التوقيت أزمة العالمانية ، ولكن الفرق ظل حاضرا بمساحتة ، فالعالم الإسلامى - على عكس العالم المسيحى - لم يضطر على الإطلاق إلى خوض معركته العالمانية من أجل سياده الدوله ، وحتى عندما تشكلت مؤسسة "علماء الدين" فى العصر العباسى ، فإن هذه المؤسسة لم تكن مناوئة لسلطة الدولة ، بل ظلت جزءا من النظام العام للدولة ، وتكلفت بتبرير سلوك السلطة .

وبقياس التداعى .. فلقد كان الموقف فى العالم الإسلامى على النحو التالى :

١- المعرفة تصطبغ الطابع العالمانى حتى القرن الثانى عشر الميلادى ، وإن ظلت تحتفظ بطابعها وحتى وقت متأخر فى الأندلس(١٧) ، ثم تأكلت دعامات المعرفة العالمانية تحت وطأة تأثير التيارات الدينيه الصوفيه(١٨) ، والتى لعبت دورا قريب الشبه بعوامل التعريه .

٢- النظام السياسى وفى كل عصور الخلافة كان نظاما عالمانيا ، وظلت السلطة الزمنية أقوى دائما من النفوذ المعنوى لمؤسسة "علماء الدين" حتى فى أكثر التجارب سلفية وهى التجربة السعودية ، فلقد إنتهى الأمر بتأكيد الإستقطاب أحادى البعد لصالح السلطة الزمنية فى عام ١٩٢٥ ، عندما رفض إبن سعود فتوى علماء الرياض بمنع الشيعة فى الأحساء من أداء عبادتهم ، ثم تأكد الإستقطاب مجددا فى يونيو ١٩٣٠ عندما رفض إبن سعود طلب العلماء بالامتناع عن تعليم اللغات والجغرافيا والرسم(١٩) .

كل هذا يقودنا الآن إلى سؤال يقول .. هل كان عبد الناصر عالمانيا ؟ والإجابه يقينا نعم.. ولكنها إجابة غير كاملة ، فالإجابة تكتمل بالصياغة التالية : نعم مثل كل الحكام فى التاريخ الإسلامى ، فلقد كان الأزهر فى عهده هو جزء من النشاط العام ، تماما كما كان الأزهر - على سبيل المثال - فى عهد صلاح الدين ، بل وعندما ذهب عبد الناصر إلى ماهو أبعد من ذلك بمحاولته "عالمنة" التعليم الأزهرى ، فهو لم يفعل شيئا يتورط به فى خصومة مع الإسلام ، فليس للأخير - وكما قادنا السياق - أى موقف معاد للمعرفة العالمانية ، بل لعلى

أضيف إن ما يؤخذ على عبد الناصر حقا أن عالمانيته فى إطارها الإسلامى لم تذهب إلى حد فتح القنوات لتحرير الاجتهاد الدينى فى مصر ، وإنه حافظ على الدور الوظيفى لمؤسسة "علماء الدين" كما توارثها التاريخ الإسلامى منذ العصر العباسى ، وحتى تلتقى خيوط الظل بتضاريس اللوحة ، فإن هناك أيضا ما يؤخذ إسلاميا على عالمانية عبد الناصر ، فقد إهتم بالتعليم الرسمى فقط كمحاولة لتنقية المعرفية من مؤثراتها الغير عالمانيه ، ولكنه أهمل وإلى حد كبير قضيه محو الأميه لأغلبيه السكان ، وتركهم فى أميتهم ضحايا لهذه المؤثرات .. وفريسه لمخلفاتها .

وباجمال المحصلة .. فإن عالمانية عبد الناصر لم تكن مقطوعة الصلة بالخبرة التراكمية فى التاريخ الإسلامى .. فلقد كانت خبرة عالمانية ، ولا بالقياس المرجعى للمعرفة الإسلامية .. فلقد كان قياسا عالمانيا ، وعلى الرغم من ذلك .. فلقد تعرض عبد الناصر لهجوم بعض الإسلاميين .. لأنه كان عالمانيا كما تعرض - فى معكوس الضد - لهجوم بعض العالمانيين .. لأنه لم يكن عالمانيا بما يكفى ، فهو لم يبطل العمل بالشريعة الإسلامية ، كما فعل أتاتورك فى عام ١٩٢٤ ، ولم يذهب - بمشابهه المقارنه - إلى حد تقييد حق الطلاق وحق الرجل فى الزواج بأكثر من إمرأة ، كما ذهب بورقيبة فى عام ١٩٥٧ بل أن العام ذاته قد شهد فى مصر مفارقه الواقعه . عندما تقدمت النائبة أمينة شكرى إلى مجلس الأمة بمشروع يمنع تعدد الزوجات وينظم الطلاق ، ولكن المجلس امتنع عن مناقشته .

كلمات أخيرة

فى السطر الأول من هذه الدراسة ، لم أملك إلا الاعتراف بملابسات المحاذير التى تحف بالمسألة الناصرية - الإسلامية ، لا أملك إلا الإعتراف بأن القفز فوق الملابسات لايعنى بالضرورة إزالتها ، فالذين يتناولون أيدلوجيا الإسلام أو الناصرية لن يرافقونى حتى نهاية الطريق ، وسوف يجدون أنفسهم - وبمنطق الأشياء - فى قلب الحلقة المفرغة لإشكاليات المسألة ، ولن يقبلوا بما فعلت . عندما حاولت أن أرسم خطا متصلا يربط بين نقاط التماس للإشكاليات الثلاث ، ويفتح أمام المسألة برمتها مخرجا تاريخيا .

ومن المؤكد أن الحريه الفكرية تمنح المرء موضوعيا حق اختيار نقطة البداية ، ولقد اخترت فكرة التاريخ ولم أختر مثال الأيدلوجية ، وبحكم منطق الاختيار .. فلقد عبرت عن التجربة الناصرية كأحد روافد التاريخ الإسلامى فى صيرورة حركته ، وعن التاريخ الإسلامى كأحد روافع التاريخ الانسانى فى مسلسل متصل تفاعلاته ، وكان من الطبيعى أن تتكاثر نقطة البداية بمشتقاتها التحليلية والتى قادت فى المحصلة إلى ثلاث مقولات :

(أ) إن عبد الناصر كان إنسانيا فى إسلاميته .

(ب) أن عبد الناصر كان برجماتيا فى قوميته .

(ج) أن عبد الناصر كان إسلاميا فى عالمانيته .

هذه المقولات الثلاث ، لايمكن قراءتها إلا فى إطارها التاريخى ، وبالتالى فإن محاولة تجريدها بعيدا عن الإطار وإخضاعها لمنطق الاختزال الرياضى ؛ لن تقود إلا إلى نتيجة مزيفة.. قد يسوقنا إليها البرهان التالى :

* بما أن عبد الناصر كان إنسانيا فى إسلاميته ، وإسلاميا فى عالمانيته .

* إذن .. لو أختزلنا الحد الوسيط المشترك فى المقولتين وهو الحد الإسلامى ، لخلصنا إلى القول بأن عبد الناصر كان إنسانيا فى عالمانيته .

وهذه النتيجة .. تبدو صحيحة على محك الاستنتاج الرياضى ، ولكنها مزيفة على محك الوضعيه التاريخيه ، لأن الحد الوسيط المشترك (الحد الإسلامى) لايمكن إسقاطه بمجرد الإختزال ، لأنه يعبر عن مضمون تاريخى ، ولقد حاول الإنسانيون العالمانيون (توفيق الحكيم، لويس عوض ، حسين فوزى .. الخ) أن يقوموا بعملية الإختزال فى بدايات التجربة الناصرية ، وأن يبشروا بعبد الناصر كإنسان عالمانى ، ولكن الطرح التاريخى للتجربة لم يطاوعهم ، فإذا بالحكيم يبعث برسالة إلى لويس عوض يتهم فيها عبد الناصر بأنه كان معاديا للعالمانية ، ونشرت الأهرام الرسالة بتاريخ ١٩٨٧/٩/٥ ، وبتاريخ ١٩٨٧/٩/١٠ بعثت إلى جريدة الأهرام بمقال موجز ردا على رسالة الحكيم ، ولكن يبدو أن هناك ظروفا ما حالت دون نشر المقال ، ولكن دواعى الدراسة قد تبرر نشره دون إقحام ، وكان نص الرد يقول :

"توفيق الحكيم قيمة أدبية لاتسقط ، ولكنه فنان أكثر منه مفكر ، فهو يرسل خواطره أكثر مما يضبط أفكاره ، ورسالته إلى الدكتور / لويس عوض والتى نشرتها جريده الاهرام بتاريخ ١٩٨٧/٩/٥ ، تستدعى ثلاثة ملاحظات :

١- أن الحكيم يرادف بين العالمانية والفكر الحر .

٢- إنه يعتبر العالمانية بمثابه سلطة فى مواجهة سلطات ، فعلى حد قوله "والعدو الأكبر عند السلطتين : الدينية والعسكرية هى أضعف السلطات وهى العالمانية" .

٣- إن جمال عبد الناصر متهم لدى الحكيم بمعاداة العالمانية .

ولنبدأ بالملاحظه الثالثة فهى مثيرة للدهشة ، لأن بعض خصوم عبد الناصر اتهموه دائما بأنه عالمانى ٠٠ سعى إلى "علمنة" المجتمع المصرى ، وقاد فى المنطقة حركة عالمانية وهى حركة القومية العربية ، ولكنه متهم الأن لدى الحكيم بأنه معاد للعالمانيه ، وبالتأكيد فإن العالمانية فى رأس الحكيم ، تختلف عن العالمانية فى رأس خصوم عبد الناصر ، نحن إذن أمام أزمه تعريف .

وبغض النظر عن تعريف العالمانية ، فإن القاسم المشترك بين كل العالمانيين هو رفض السلطة الدينية .. وليس رفض الدين ، بل أن بعض العالمانيين ينتمون بمواقفهم العالمانية إلى أصول دينيه ، تماما مثل الدكتور لويس عوض الذى قال فى معرض تقديمه لخطاب الحكيم "فأنا (لويس عوض) أرادف دائما بين العالمانيه والهيومانزم أو الفلسفة الإنسانية بالمعنى الأيدلوجى".

والفلسفة الإنسانية كانت حركه ضد سلطة الكنيسة الكاثوليكية فى العصور الوسطى ، وأستمدت الوحى من عدة مصادر ، من بينها مذاهب الإصلاح الدينى وأحدها المذهب الأنجليكى الذى ينتمى اليه الدكتور لويس عوض ، وعلى مايبدو فإن الحكيم وهو يرادف بين العالمانيه والفكر الحر ، يقترب كثيرا من عالمانيه الدكتور لويس عوض .. أى يقترب من الفلسفه الإنسانيه .

والفلسفة الإنسانية هى فلسفة مفارقات .. فهى تعادى وبشدة السلطه الدينيه ولكنها تستسلم وبإذعان للقانون الطبيعى ، وهى تناشد القدرة الإبداعية للفرد من أجل صناعه المستقبل ، ولكنها تستدير كثيرا إلى الوراء لتستلهم روح العصر الاغريقى والعصر الرومانى، وهى تدافع عن الحرية الفردية ولكنها فى نفس الوقت ذات طابع سلطوى ، ولذلك فإن كل الإنسانيين العالمانيين على إستعداد للتحالف مع أى سلطة تتبنى أفكارهم وتتكفل بسحق خصومهم ، وتبقى مقولة "المستبد المستنير" هى إحدى مقولاتهم المنتخبه ، ولذا فإن فردريك الثانى يحتل مكانة خاصة فى مرجعيتهم ولعل الحكيم قد تمنى فى عبد الناصر سيرة فردريك الثانى .. كما تمناها معه كل الإنسانيين العالمانيين فى مصر ، ولكن عبد الناصر لم يكن فردريك الثانى . ولم يكن كروميل ، على الرغم من بعض المشابهات فى وظيفة الدور الذى لعبه كل منهم فى وطنه ، إلا أن أدوراهم كانت محكومة بإطار تاريخى لايمكن إسقاطه من الاعتبار .. وإلا فاننا نجرد مالا يقبل التجريد .

تجريد مالا يمكن تجريده .. هو الذى قاد الحكيم إلى وصف العالمانية بأنها سلطة ، ويبقى السؤال : كيف يمكن أن يتحول الفكر الحر - وهو معادل العالمانية لدى الحكيم - إلى سلطه ؟ إنه بذلك يفقد حريته ، فالفكر الحر يهدد التوازنات القائمة وهو أمر تحذره كل سلطة .. بطبيعة كونها سلطة ، وهكذا فعندما يتحول الفكر الى سلطة ، فإنه يهدد نفسه .. ولايبقى أمامه إلا أن يبيع حريته تماما كما باع فاوست روحه للشيطان ، وفاوست - بالمناسبة - هو أحد رموز عصر الهيومانزم ، ولكن من الصعب تعميده كأحد رموز التجربة الناصرية .. فإطارها التاريخى يستبعده تماما .. إنتهى نص الرد .

وبعد .. فان المسألة الناصرية - الإسلامية لايمكن إعرابها إلا فى جملة تاريخية .. هكذا أجتهد ، وقد يختلف أخرون معى .. هكذا يجتهدون .

هوامــش

١- فى حواره مع الزعيم الجزائرى بن بيللا ، طرح الأستاذ / عبد العظيم مناف سؤالا قاطعا بصيغة، الجزم مفاده أن عبد الناصر كان عالمانيا وهذا يعنى تناقضا خلافيا مع الاتجاهات الإسلامية لابن بيللا - أنظر: الموقف العربى - العدد ٥٥ نوفمبر ١٩٨٤- ص٢٠.

٢- إن الربط بين الأيديوجية ونهاية المعرفة هى احدى القضايا التى عالجها وباجاده كانجلوبلهم فى كتاباته وفى السياق . . فان الملاحظه التى تنتصر بدلالتها هى أن القرآن الكريم لم يضمن كل آياته الإعجازية ، أى يقيد بمعرفة مسبقة ، بالمعنى العالمانى للكلمة ، فلقد تعرض لتاريخ الأولية .. دون أن يحسم مشكله الزمان والمكان .. فهى موضوع لدراسات أنثروبولوجيه ، وتعرض لظواهر بيولوجية وفلكية ، ولكنه ترك مفرداتها معلقه بحقائق يتوصل اليها الإنسان فى مراحل تطور زمن المعرفة ، وحتى عندما جزم بنهايه العالم ، فإن الجزم لايقبل بالتأويل كمعرفة مسبقة .. فالقرآن لم يقل : متى؟ ليمتد بالزمن إلى مالا نهايه ، وفى زمن المالا نهاية .. فلكل شىء نهاية ، وعندما ألح الصحابه على الرسول صلوات الله عليه لمعرفه توقيت نهاية العالم ، وجاء الوحى بها ، ثم خرج لينبأ صحابته ، فاذا بحادثة الطريق تعترضه ثم يقول بعدها "لعلى نسيت أو أنسيت (بضم النون) .

وباملاء الشاهد .. فإن المعرفة العالمانية هى التى تكشف سر الإعجاز القرآنى ، ولكن القرآن لايكشف بذاته عن أى معرفة عالمانية ولكنه يحرض عليها .. وكأنها فرض عبادة .

٣- عبد العظيم رمضان - تطور الحركة الوطنية فى مصر من سنة ١٩١٨ إلى سنة ١٩٣٦ - دار الكاتب العربى - القاهرة - ١٩٦٨ - ص٥٨٥ .

٤- طه حسين - مستقبل الثقافة فى مصر - مطبعة المعارف - القاهرة - ١٩٣٨ -ص٤٥ .

٥- العقاد فى مقدمة كتابه عن غاندى .

٦- هشام أبو قمره - الصحوة الإسلامية - مجلة الوحدة - السنة الأولى - العدد ٤ - يناير ١٩٨٥-ص١٠٥ .

٧- Dans L'histoie, union generale

٨- جمال عبد الناصر - فلسفة الثورة - اخترنالك - دار المعارف - القاهرة - ١٩٥٤ .

٩- سعدون حمادى - تجديد الحديث عن القومية العربية والوحدة - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت - أغسطس ١٩٨٦- ص٢١ .

١٠- عبد العزيز الدورى - التكوين التاريخى للأمة العربية .

١١- ساطع الحصرى - ماهى القومية ؟ أبحاث ودراسات على ضوء النظريات - بيروت ١٩٥٩- ص٢٥٢ .

١٢- من الملاحظ أن الأوساط الثقافية فى مصر الناصرية لم تحتفى كثيراً بكتب تاريخ الإسلام مثل : البيان والتبيين للجاحظ والمعارف لابن قتيبه والتاريخ لليعقوبى وأنساب الأشراف للبلاذرى .. الخ ، وكلها كتب حاولت أن تبحث فى الفترة التى سبقت الإسلام عن الجذور الأولى لمفهوم الأمة العربية ، وأن تبرهن على أصالة هذه الجذور وتفردها .

١٣- لاشك أن غالى شكرى كان محقا وهو يقرر أن "البناء الحضارى العربى الإسلامى أكثر إتساعا من الجانب العقيدى" وهى مقولة شاركه فيها الكثير من المثقفين الأقباط ، ولقد كانت هذه المقولة - وينبغى أن تبقى - هى أحد خمائر اللحمه الوطنيه فى مصر واللحمه القوميه فى العالم العربى ، أنظر : غالى شكرى - الأقباط فى وطن متغير - كتاب الأهالى - نوفمبر ١٩٩٠ .

١٤- Henderson,e.- selected historical Documents of Middle Age, London.

١٥- أنظر على سبيل المثال : حليم بركات - المجتمع العربى المعاصر : بحث استطلاعى اجتماعى - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت - ١٩٨٤- ص١٢٥ .

١٦- فى إنجلترا - على سبيل المثال - اشترط وليام الفاتح ألا يتم تعيين أى أسقف فى مملكته إلا بموافقته ، وقام بحمايه القس جون ويكليف (١٣٢٠-١٣٨٤) عندما بدأ الأخير هجومه على البابا .

١٧- لقد احتفظت الأندلس وحتى وقت متأخر بفكر إبن رشد (١١٢٩-١١٩٨) وكانت قاعدة تصديرة إلى الغرب .

١٨- فى القرن الثانى عشر برزت ظاهرة المتصوفة وشاع الحديث عن خرافة معجزاتهم وكراماتهم فى أوساط العامة ، وبدأت الأساطير الغيبية تغزو العقل العربى وتحتله كحقائق ، إلى الحد الذى انتهى إليه المرزوقى فى كتابه "مع البدو فى حلهم وترحالهم ؛ قائلا " ياويل من يشك فى كرامات أولئك الأولياء .. فيتهم بالكفر أو الإلحاد فى الدين" ، ولقد كان المنهج الصوفى للمعرفة هو بالفعل نقيض الضد لمنهجها العالمانى ، ولعل كلمات أدونيس تلقى بإسقاطاتها ظلالا على ذلك ، فهو يقول "وكما رفضت (التجربة الصوفيه) أن تعتمد النص فى ظاهره ، رفضت أيضا أن تعتمد المنطق أو العقل فى الوصول الى الحقيقة ، إن الطريق التى يسلكها الصوفى لمعرفة الحقيقة هى التجربة الحسية أو المشاهدة بالسفر من الظاهر إلى الباطن، بالصعود نحو الله والهبوط نحو النفس ، حيث يوجد الله أيضا". أدونيس - الثابت والمتحول : بحث فى الإتباع والإبداع عند العرب - دار العوده - بيروت ١٩٧٨-ص٩١ .

١٩- أيمن الياسينى - الإسلام والعرش : الدين والدولة فى السعودية - كتاب الأهالى - رقم ٢٤ - القاهرة ص٠٧٢ - ص٠٧٣ .

الناصرية والإسلام
ست ملاحظات

د. محمد شومان

أحسب أن الموضوع مسكون بالسياسة ، سواء على مستوى الطرح والتنازل ، أو المواقف والأحكام المتداولة شبه المستقرة ، وأحسب أن الموضوع شائك ومعقد إلى درجة يستحيل معها التوصل إلى نتائج حاسمة أو صياغة مرضية فى مثل هذا المقال ، لذلك فقد إخترت أن يقتصر هدف المقال ومبناه على محاولة الإنتقال بالموضوع من حقل السياسة إلى حقل الفكر ، ومن التاريخ إلى الواقع والمستقبل ، وهذا الانتقال يحركه تحيز من الكاتب باتجاه التفكير والعمل من أجل صياغة مشروع حضارى مستقبلى للأمة العربية يجمع طاقات الأمة العربية ويوحد صفوفها فى مواجهة الاستبداد والتخلف والاستتباع والاستعمار والصهيونية .

وتتطلب عملية الانتقال بالموضوع وإشكالياته من السياسة إلى الفكر ، وباتجاه المشروع الحضارى الجديد تحديد وتعيين حدود الموضوع وإشكالياته ، وتحليل العلاقة بين الناصرية والإسلام كما تشكلت خلال التجربة الناصرية ، وممكنات تجاوز العلاقة وتصحيحها ، بعبارة موجزة أن المطلوب هو إعادة طرح الموضوع وإشكالياته من جديد ، وفى إطار مجموعة من الملاحظات الأولية التى تستوجب مزيدا من الدراسة والتأمل .

الملاحظة الأولى :

إن إثارة موضوع الناصرية والإسلام والإشكاليات المرتبطة به لايعنى بداية ، وبالمطلق ، أن ثمة تقابل أو مقارنة بين الطرفين على أسس المساواة أو التطابق ، أو الخلاف أو التكامل أو التفضيل بينهما ، فكل هذه الأسس والمعايير وغيرها فى النظر إلى الموضوع ، مجرد اجتهادات لايمكن التسليم بصحتها بل أن أغلبها مزيف طالما أن أى منها لم يحدد عند النظر إلى الموضوع المقصود بالناصرية والمقصود بالإسلام . فتعدد المفاهيم والتعريفات والمصطلحات، مع الوقوع تحت ضغط اعتبارات الصراع السياسى يسمح ، وربما يجبر أطرافا عديدة بتأويل أو تلوين تلك العلاقة على غير حقيقتها ، وبما يتفق فقط ومصالحها السياسية الوقتية غير المستقرة أو الثابتة . فى هذا الإطار يمكن تفسير ذلك القدر من الاختلاف والتناقض الذى يسم كثيراً من الاجتهادات والدراسات التى تناولت الموضوع .

الملاحظة الثانية :

أن تحديد أو تعيين المقصود بالناصرية والإسلام يفتح ملفا شائكا ، وعلى درجة كبيرة من التعقيد والتداخل نظرا لكثرة التعريفات والاجتهادات المطروحة للإسلام والناصرية ، فهناك الإسلام الدين (القرآن والسنة) ، والإسلام الحضارة (عقل وتجربة المسلمين) ، والإسلام التاريخ، والإسلام المعاصر (١) وبطبيعة الحال تحفل كل دائرة من هذه الدوائر وغيرها بتصورات واجتهادات شتى فالإسلام المعاش بتعبير برهان غليون يوجد فيه من يعتقد أن المسلمين اليوم أو أكثرهم غير مسلمين ، ثم هناك من يقول على مستوى آخر أن لاشيء يجمع بين المسلمين اسلام الهند واسلام العرب أو بين هذا واسلام الإفريقيين أو بينهما جميعا وبين اسلام الترك أو غيرهم ، وأن الإسلام ليس فى الواقع إلا قشرة لغوية تغطى عادات وثقافات وتقاليد وقيم مختلفة إن لم تكن متعارضة ، وفى الدائرة الثانية للاستعمال الفقهى نجد أيضا الاختلاف قويا بل عنيفا بين الفرق بين من شيعة وسنة ، وبين المذاهب والتأويلات الفقهية والشرعية ، أما على مستوى الإسلام السياسى أو كحركة سياسية اجتماعية فإن الصراع لا حدود له بين متطرفين ومعتدلين ، بين أصحاب التكفير وأصحاب الدعوة والتبشير ، بل أن هناك صراعات وانقسامات داخل هذه الحركات والأحزاب ذاتها. (٢)

وإذا انتقلنا إلى الناصرية فإن ماهيتها وحدودها لاتحظى باتفاق الناصريين أو غيرهم ، فثمة قراءات عديدة ، ومتضاربة ، بل ومتناقضة أحيانا للناصرية ولجوهرها* ، وأهدافها وغايتها وسبل وأدوات تحقيقها فى عالم مابعد عبد الناصر ومابعد الحرب الباردة . وعلى تباين هذه القراءات إلا أنها تكاد تتفق على كون الناصرية لم تكتمل على مستوى الفكر والممارسة .

هناك الناصرية كمرحلة تاريخية من مراحل الكفاح الوطنى التحررى على المستويين المصرى العربى ، وهناك الناصرية كمشروع صالح للأمة العربية فى نضالها من أجل بناء الدولة العصرية وتحقيق الديمقراطية والعدالة الاجتماعية والوحدة القومية والتنمية الاقتصادية والحضارية المتحررة من أغلال التبعية (٣).

ثم هناك الناصرية كنظرية جوهرها قائم ومستمر ، وهو محاربة الهيمنة العالمية والاستعمار، لكن هذه الهيمنة تطورت إلى أشكال مختلفة ، ولابد أن تتطور أشكال مواجهتها(٤). فى نفس المستوى هناك الناصرية كنظرية للثورة العربية بما يتطلبه ذلك من

محاولات صياغة منهج ونظرية تضيق أو تتسع حدودها بحسب اجتهاد كل محاولة وبحسب تماسكها وشمولها [٥].

ثم هناك الناصرية كاجتهاد فى إطار الإسلام أو كمشروع عربى إسلامى ، وهو مفهوم رابع لم تتضح معالمه أو تتبلور ، وأن تردد كثيرا فى الخطاب الناصرى بداية من الثمانينات . [٦]

حصاد ماسبق أن تعدد وتضارب التعريفات والمفاهيم- بشأن كل من الناصرية والإسلام- وتباين حدودها ومجالاتها لايعنى أنه لا وجود، الناصرية أو الإسلام ، كما لايعنى على أى مستوى أنه لاسبيل إلى التوصل إلى اتفاق حول الإسلام ، أو حول الناصرية ، بل على العكس فإن هذا التعدد والاختلاف يمكن أن يكون مصدر غني وثراء ، وحافز وضمان للتوصل إلى اتفاق راسخ اذا ماتوفر الحوار الحر والطليق وساهمت فيه كل الأطراف بموضوعية ونهج واع ينشد التجميع واللقاء لا الفرقة والضياع .

الملاحظة الثالثة :

إن تركيز الملاحظة السابقة على تباين واختلاف المفاهيم والتصورات إزاء الإسلام والناصرية، دون الإشارة الى الثوابت داخل كل منهما أو بينهما ، يستهدف توضيح فرضية أساسية مؤداها أن تعدد واختلاف مفاهيم الناصرية والإسلام يفضى إلى أكثر من احتمال واجتهاد فى تكييف العلاقة بين الطرفين بحسب المفهوم أو التصور الذى استند إليه صاحب كل اجتهاد ، وعلى سبيل المثال فإن بعض الاجتهادات - بقصد أو بدون قصد - تجرد فكرة البحث فى العلاقة بين الطرفين من مصداقيتها ، بل ومن منطق وشرعية طرحها ذاته ، عندما تطرح الناصرية بأنها مفهوم أو معنى مقابل الإسلام : الدين أو عندما تماثل وتطابق بين الإسلام الدين وقراءة بعض الجماعات أو الأحزاب للإسلام ، بعبارة أخرى عندما تجعل من فكر وبرنامج الجماعة هو الإسلام الدين ، ومن ثم تصبح هذه الجماعة ضمنيا هى الإسلام ، وبالتالى فإن الإتفاق أو الاختلاف فى مناخ الصراع السياسى والحزبى يتحول إلى خلاف مع الإسلام .

الملاحظة الرابعة :

إن التوظيف السياسى للمفاهيم والمصطلحات ومحاولات تشويه الخصم أو التقليل من شأنه تصل بنا إلى حقيقة أن الإشكالية ليست فى الإسلام كدين وعقيدة ، بل فى المسلمين، وبالتحديد فيمن يدعون الناصرية ، ومن يدعون تجسيد الإسلام كحركات وجماعات سياسية واجتماعية ، أى بين الناصريين بغض النظر عن اختلاف مفاهيمهم وتصوراتهم للناصرية ، وبين

الأحزاب والجماعات والأفراد الذين يجسدون حركية الإسلام بغض النظر عن اختلاف تصوراتهم لدور ووجهة الإسلام فى المجتمعات العربية.

وعند هذا المستوى - وفى حدوده - ينبغى أن يدور حوار ، ويجرى تفاعل بين جوهر فكر وخبرة الناصرية فى التحرر والوحدة العربية والعدالة الاجتماعية ، والتنمية ، وبين الإسلام : الحضارة ، وهو حوار وتفاعل لايقوم بين ندين أو طرفين متساويين ، بل هو حوار الجزء (الناصرية) مع الكل (الإسلام كتراث حضارى وحركة سياسية واجتماعية معاصرة) ، ومثل هذا الجزء كما تصوغه حركة الناصريين أساسا مطالب بإثبات مدى عمق علاقته بالكل ، وقدرته على التفاعل مع الكل وإثراءه فضلا عن ضرورة إعلان تميزه لا انقطاعه عن التجربة الناصرية من خلال إدانة سلبياتهما لا الاعتراف بهما من باب التبرير أو التفسير ، بل الإدانة إقرارا للحق واحتراما لمبادىء حقوق الإنسان .

فى المقابل على كل جماعة من جماعات ومدارس الفكر والعمل الاجتماعى والسياسى الإسلامى أن تكف عن مصادرة الإسلام : الدين لصالحها ، وتقر بتعددية الفكر الإسلامى ، والبرامج الاجتماعية والسياسية فى إطار الإسلام الحضارى ، ومثل هذه التعددية لاتتناقض وشمول الإسلام لكافة مناحى الحياة .

على هذه الجماعات أن تتفهم جوهر الناصرية فى وجهتها وتستوعب إيجابيات تجربة عبد الناصر وسلبياتها ، وتتجاوز مرحلة الصراع والصدام وتصفية الحسابات ، وتتميز بوعى للتفريق بين ممارسات التجربة الناصرية فى اللحظة الراهنة ، وتتخلى عن أوهام القوة والشعور المضلل بالإكتفاء وإمكانية الانفراد بالعمل لإنجاز التغيير * .

الملاحظة الخامسة :

إن الكشف عن الوجهة الحضارية للناصرية ، تتطلب من الناصريين انجاز ثلاث مهام مترابطة ومتداخلة الأولى : هى الوقوف على دور ومكانة الناصرية اليوم فى الإسلام : الحضارى ، والثانية أن يؤكد الناصريون على المستوى النظرى والعملى تميزهم عن التجربة الناصرية لا انقطاعهم عنها بعبارة أخرى أن يتواصلوا لا أن يتطابقوا مع التجربة الناصرية ، وأن يجتهدوا فى الإضافة إلى الناصرية ، أما المهمة الثالثة فتختصر بقراءة وتحليل مسار التجربة الناصرية (٥٢-١٩٧٠) للكشف عن دور ومكانة الإسلام بمفاهيمه ومعانيه المختلفة فى التجربة والعوامل الداخلية والخارجية التى حددت هذا الدور ، وصاغت معالمه ، ودعمت من وجوده أو حدت من تطوره .

أن إنجاز هذه المهمة على نحو دقيق يراعى الحيدة والموضوعية ، مهما كانت النتائج التى يمكن التوصل إليها ، يثبت قدرة الناصريين على التمايز عن التجربة الناصرية ، ويؤمن لهم طريقة أفضل لصياغة ناصرية جديدة تراعى السمات العامة والخاصة للإسلام الحضارى ، وهو كما اعتقد مجال الاختلاف والصراع مع الناصرية ومناط البحث والتحليل عندما نتحدث عن الناصرية والإسلام وسواء فى التاريخ أو الحاضر أو المستقبل .

هكذا تتداخل المهام الثلاث التى تشكل الملاحظة الخامسة ، فالتقويم الموضوعى لدور ومكانة الإسلام فى التجربة الناصرية (المهمة الثالثة) يفضى موضوعيا إلى تصحيح أو تأكيد أو تطوير الوجهة الحضارية للناصرية ، وهو أمر إذا حدث يؤكد قدرة الناصريين على التميز عن التجربة الناصرية بالحوار والنقد والاجتهاد والإضافة ، وهى أمور تفرضها بديهيات المنهج العلمى فى التفكير ، وسنن الحياة ومستوى الخبرة والمعرفة التى وصلت إليها البشرية .

الملاحظة السادسة :

تدور حول مهمة قراءة وتحليل وتقويم التوجه الحضارى للتجربة الناصرية ، وثمة فرضية أساسية يمكن طرحها هنا . فربما قد تساعد فى إنجاز هذه القراءة ، وأقصد بها وجود بعد إسلامى : حضارى فى التجربة الناصرية لم تجر دراسته حتى اليوم بطريقة مرضية وكافية سواء من الناحية الكمية أو الكيفية ، وسواء من الناصريين أو غيرهم ، فمعظم إن لم تكن كل الكتابات والدراسات عبارة عن مساجلات سياسية وأحكام قيمية لاتخلو من تحيزات ومحاولات للثأر من التجربة الناصرية أو الدفاع عنها ، ويبدو أن العدد القليل من الأبحاث الأكاديمية قد وقع فى الأخطاء ذاتها بغض النظر عن ادعاء الموضوعية أو استخدام مناهج وأدوات علمية فى البحث والتحليل ربما لأن إشكالية العلوم الاجتماعية - بما فيها علم السياسة - أنها ليست علوما [٧] كما أن - علاقة العلوم الاجتماعية بالأيديولوجية علاقة جدلية منذ نشأة العلوم الاجتماعية الحديثة وحتى الآن[٨].

من جهة أخرى فإن هذه الإتجاهات اهتمت ببعض المؤشرات والدلالات دون أن تدرس البعد الإسلامى على اختلاف مكوناته ، كما لم تنظر إلى هذا البعد فى إطار بنية التجربة الناصرية ككل ، والعوامل الداخلية والخارجية التى حكمت مساره وأثرت فيه سواء بالسلب أم بالإيجاب ، لقد تجسد البعد الإسلامى فى التجربة الناصرية على أكثر من مستوى ، ويمكن أن نميز بينها إدراك عبد الناصر خاصة فى الخمسينات لدور الإسلام ، ثم دور مؤسسات وأجهزة النظام الناصرى فى مجالات التعليم والإعلام والثقافة ، ثم على مستوى ثالث دور الأزهر ،

وعلى مستوى رابع الجمعيات الإسلامية الأهلية ، وعلى مستوى خامس الطرق الصوفية ، وعلى مستوى سادس "الإخوان المسلمون" وعلى مستوى سابع الفكر الإسلامى المواكب للتجربة الناصرية على اختلاف مواقفه منها سكوتا عنها أو تأييدا أو معارضة لها .

وهكذا تتعدد وتتداخل المستويات داخل بنية التجربة الناصرية على نحو معقد ، حتى أنه يمكن تمييز مستويات فرعية داخل كل مستوى أو نطاق ، لكن يكفى أن نشير إلى السياق التاريخى العام للتجربة الناصرية والذى حفل بالصراع والصدام بين مصر الثورة وقوى داخلية وعربية وأجنبية عديدة ، وبروز دور ومكانة عبد الناصر بخلفيته العسكرية وعضويته السابقة فى مصر الفتاة والإخوان المسلمون وانفراده ، باتخاذ القرار السياسى ، وجماهيريته الكاسحة ، لقد ظلت الدوائر الثلاث فى فلسفة الثورة العربية والإفريقية والإسلامية فضلا عن الوطنية المصرية أسس ومعايير الانتماء والتحرك الحضارى ، وهذه الدوائر ثابتة ومتصلة فى مدارس الفكر والعمل الإسلامى المعاصر ، غير أن عبد الناصر قد أكسبها أبعادا جديدة تستجيب لمقتضيات الثورة وظروف الحرب الباردة وضرورة الحفاظ على الهوية الحضارية والمد الوطنى التحررى ومسيرة الوحدة العربية .

وعبر هذه المعارك تأكدت الوجهة الحضارية العربية الإسلامية للتجربة الناصرية ، وذلك رغم جمودها أو تراجعها أحيانا على مستوى الخطاب المعلن ، ربما بتأثير تنافس وصراع عبد الناصر مع حزب البعث والاتجاهات العلمانية المسيطرة عليه من جهة ، وبريق الفكر والتجارب الإشتراكية وتأثيرها من جهة ثانية ، من هنا تبدو ملاحظة عادل حسين صحيحة بشأن "أن بعد الأصالة الحضارية كان متضمنا بشكل جزئى .. ولم يسلط الضوء على هذا البعد بدرجة كافية[٩] .

ويلاحظ أن بعض الكتابات تميز بين مسار البعد الإسلامى فى التجربة الناصرية فى الخمسينات والستينات استنادا إلى استبعاد الإسلامية السياسة عامة والحذر منها مطلقا ومبادرة الفكر الماركسى بطرح عقيدته محل العقيدة الإسلامية فى السياسة مما كان له أثره الكبير فى الخلاف بين التوجهين القومى والإسلامى ، وذلك رغم أن عبد الناصر كان فى غالب سنى حكمه حذرا ومتحفظا تجاه الماركسية [١٠] .

مهما يكن من أمر هذه الأحكام فإن ما يهمنا أن نوضح بعض مظاهر قصور الاهتمام بدراسة البعد الإسلامى فى التجربة الناصرية ومن ثم إصدار وتعميم أحكام خاطئة :

١- تركيز الأبحاث والدراسات المنشورة على الإشارات التى وردت فى خطب عبد الناصر ومواثيق الثورة (فلسفة الثورة - الميثاق - بيان ٣٠ مارس) دون الاهتمام بالسياسات والبرامج الثقافية والسياسية والاجتماعية التى قامت بها الثورة لخدمة الإسلام والمسلمين وحققت بها نتائج مرضية داخل مصر وخارجها فى الدائرتين العربية والإسلامية .

وأحسب أن الاهتمام بهذه البرامج السياسية ربما يكون أجدى فى التوصل إلى فهم أدق ، أو على الاقل تصحيح أخطاء الاعتماد فقط على تحليل مواثيق وخطب عبد الناصر والتى قد لاتعبر عن مكونات وإشكاليات الرافد الإسلامى فى التجربة أو حتى السياسات والبرامج المتبعة ، فخطب ومواثيق الثورة لايمكن أن تعبر وبدقة كاملة عن واقع التجربة وإشكالياتها والروافد الداخلة فيها . من جهة أخرى فإن أدوات ومناهج تحليل خطب عبد الناصر قد لاتفيد فى تقديم رؤية شاملة ، فهى تعتمد على عينات من الخطب أو تقع فى خطأ الاختيار العمدى والتفسير الجزئى ، من هنا يمكن وبشكل مبدئى إدراك أسباب تناقض النتائج التى انتهت إليها دراستان إزاء دور ومكانة الإسلام فى خطب عبد الناصر [١١].

٢- قصور معايير الحكم والتقييم للسياسات والبرامج الثقافية والسياسية والاجتماعية التى قامت بها الثورة لخدمة الإسلام والمسلمين ، فرغم وجود عدد من الدراسات المنشورة التى ترصد وتتابع هذه السياسات إلا أن الجانب الكمى الإحصائى يغلب عليها ، ومن ثم فإنها تساعد فى تقديم جزء لا كل ملامح الصورة والتى أعتقد انها تحتاج إلى منظور حضارى يستوعب أن مواجهة الاستعمار ومساعدة الشعوب الإسلامية وغير الإسلامية فى إفريقيا وآسيا يدخل فى اطار خدمة الإسلام والمسلمين ، من جهة أخرى فان الحكم على حجم ونوع تلك السياسات والبرامج وسياقها الحضارى يختلف باختلاف خبرات الشعوب فى دوائر الوطنيه المصرية والعروبة والإسلام ، وأحسب أن جدوى هذه البرامج يختلف من وجهة نظرة وخبرة الثورة الجزائرية على سبيل المثال عن وجهة النظر والخبرة المصرية بعامة ، وخبرة جماعة الإخوان المسلمين خاصة ، لكن تبقى أهمية الدراسة التفصيلية لمكونات هذه النظرة وتوجهاته العامة .

٣- الإهمال شبه التام الإجتهادات مجموعة من الكتاب الإسلاميين الذين دعموا بل وشاركوا بدرجات مختلفه فى التجربة الناصرية . إذ عادة ماينظر لأعمال محمد البهى ومحمود شلتوت وأحمد الشرباصى وعبد العزيز كامل ، وأحمد كمال أبو المجد وغيرهم على أنها جزء من الخطاب الرسمى لايستحق عناء الدراسة والبحث وذلك رغم اصالة اجتهادات هؤلاء فى التوفيق بين الاشتراكية والإسلام وأهمية أطروحاتهم باتجاه بلورة رؤية حضارية

تتجاوز رؤية الإخوان المسلمون وغيرها من الجماعات من جهة ، وتؤكد قدرة وفاعلية الفكر الإسلامى المعاصر على التفاعل مع مستجدات العصر ، ومشكلاته من جهة ثانية .

إن دور هؤلاء المفكرين فى الدفاع عن بعض أخطاء التجربة الناصرية أو توظيف كتاباتهم لتبرير هذه الاخطاء لاينبغى ان يقلل من اهمية إعادة قراءة أعمالهم ، بل وتقييم دورهم فى الحفاظ على الأصالة الحضارية والبعد الإسلامى للتجربة الناصرية علما بأنه يمكن افتراض أن أعمال ممثلى هذا التيار التجديدى تتمايز بالضرورة عن رؤية عبد الناصر للإسلام ، وربما لاتعبر عن الخطاب السائد وافتراض أيضا أن اجتهادات هذا التيار يمكن أن تمثل نواة صلبة ، قابلة للتطوير لمواجهة إشكاليات العلاقة بين الناصريين وجماعات الإسلام وقد تكون الصياغة الدقيقة والمحكمة لمحمد البهى والتى توصل اليها عام ١٩٦٥ صالحة لإعادة النظر فى موضوع الناصرية والإسلام ، يقول "وليس الإسلام هو الاشتراكية العربية وليست الاشتراكية العربية بالتالى هى الإسلام ، لأن الإسلام دين له خصائص الدين والعقيدة ، بينما الاشتراكية العربية فلسفة لها طابع الفكر الفلسفى وخصائصه هذا من جهة ، ومن جهة أخرى لو كان الإسلام هو الاشتراكية العربية لانحصرت قيمته وموضوعيته فى الأسس التى اتخذتها الاشتراكية العربية نظاما للحكم (١٢) .

ويضيف فى موضوع آخر "فتطبيق مبادىء الاشتراكية هى ممارسة عربية لكثير من المبادىء الإسلامية على أى حال" (١٣) .

أخيرا ، ربما تساعد الملاحظات السابقة على إعادة طرح موضوع الناصرية والإسلام للدراسة والبحث بين الناصريين وجماعات الإسلام السياسى وذلك بهدف استكمال مانقص ، وتصحيح أحكام شائعة ، ونقل الموضوع من حقل السياسة إلى حقل الفكر ، ومن التاريخ إلى الواقع والمستقبل ، وهو انتقال ضرورى على الناصريين وجماعات الإسلام السياسى القيام به ، وإنجازه عبر فكر وعمل يتجاوز آثار الماضى وأحقاده وثاراته الموروثة ، ويجاهد فى سبيل صياغة حضارية جديدة لواقع الإسلام والمسلمين .

هوامــش

(١) محمد عمارة ، الإسلام والعروبة ، القاهرة ، دار الشروق ، ١٩٨٨ ، ص٥ ، ص٨ .

(٢) برهان غليـون ، الإسلام والتحدى الحضارى ، بحث فى ندوة الدين والتدافع الحضارى، مالطا ، منشورات رسالة الجهاد ، ١٩٨٩ ، ص ٤٧٩ ، ص٤٨ .

* بعض هذه القرءات يقلد الماركسيه صراحة أوضمنا .

(٣) مصطفى طيبة ، رؤية جديدة للناصرية ، القاهرة ، المركز العربى المصرى ، ١٩٨٦ ، ص٩ .

(٤) أحمد بن بله ، حديث معرفى شامل ، إعداد محمد خليفه ، بيروت ، دار الوحدة ، د.ت ، ص٩٥ .

(٥) لتوضيح اختلاف الاجتهادات فى صياغة الناصرية كنظرية للثورة العربية بين كتاب ناصريين داخل مصر فقط ، انظر على سبيل المثال : - عصمت سيف الدولة ، نظرية الثورة العربية ، بيروت ، دار المسيرة .

- حمدين صباحى ، الناصرية نظرية الثورة العربية ، بحث فى المؤتمر الفكرى الأول فى ذكرى ثورة يوليو ، القاهرة ، نقابة الصحفيين .

- عبد الحليم قنديل ، الناصرية : من الموقف السياسى الى النظرية الثورية ، الموقف العربى ، عدد سبتمبر ١٩٨٤ .

- سيد زهران ، الناصرية وأزمة المنهج ، القاهرة ، مركز الحضارة العربية .

(٦) انظر على سبيل المثال : ملف الحوار بين الجماعات الإسلامية والناصريين صوت العرب فى ١٩٨٦/١٢/٢١ - ١٩٨٦/١٢/٢٨ .

- ضياء رشوان ، حول الناصرية والإسلام : محاولة للفهم ، الموقف العربى ، عدد سبتمبر ١٩٨٩ .

* تعانى هذه الجماعات من أمراض وأخطاء فى الفكر والحركة عبر عنها فى صراحة وموضوعية راشد الغنوشى فى ندوة الحوار القومى الدينى ، بيروت ، مركز الدراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٩ ، ص٢٩٦ : ص٢٩٨ .

(٧) توفيق الطويل ، اشكالية العلوم الاجتماعية أنها ليست علوما ، بحث فى ندوت اشكالية العلوم الإجتماعية فى الوطن العربى - القاهرة ، المركز القومى للبحوث الاجتماعية ، ص ١٣ : ص٢٥ .

(٨) عبد الباسط عبد المعطى ، الصراع الايدلوجى وإشكالية العلوم الاجتماعية فى المجتمع العربى ، المرجع السابق ، ص ١٧٧ .

(٩) عادل حسين ، نحو فكر عربى جديد ، الناصرية والتنمية ، والديمقراطية ، القاهرة ، دار المستقبل العربى ، ١٩٨٥ ، ص٢٠٢ .

(١٠) طارق البشرى ، بين الإسلام والعروبة ، القسم الأول ، الكويت ، دار القلم ١٩٨٨ ، ص٥٦ .

انظر أيضا : راشد الغنوشى ، حركة الاتجاه الإسلامى فى تونس ، الكويت دار القلم ، ١٩٨٧ ، ص٢٤٣، حيث يشير الى الناصرية فى طورها الثانى .

(١١) يرى رفعت سيد أحمد أن الدين يمثل عنصرا هاما فى تكوين أيديولوجية القومية العربية عند عبد الناصر ، ويدخل الدين فى القومية العربيه كتاريخ وتراث ويمثل قوة دفع لحركة القومية العربية نحو المستقبل ، وأن الإسلام يمثل المكون الأول لكلمة دين عند عبد الناصر والمكون الفاعل فى التأثير على حركة القومية العربية ، رفعت سيد أحمد ، الدين والدولة والثورة ، القاهرة ، كتاب الهلال ، العدد (٤١٠) فبراير ١٩٨٥ ، ص٧٨ .

بينما ترى مارلين نصران أيديولوجية عبد الناصر القومية شبيهة بالايدولوجيات القومية الحديثة ، وتخلص من تحليل علاقة الخطاب القومى العربى الناصرى بالأيدلوجية الدينية وبالايديولوجية الحديثة الديمقراطية والاشتراكية الى غلبة الايديولوجية الأخيره ، رغم تناوله للدين بشكل عام والإسلام بشكل خاص .

مارلين نصر ، التصور القومى العربى فى فكر جمال عبد الناصر ١٩٥٢ - ١٩٧٠ بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٩٠ ص ٣٦٤ ، ص٣٧٠ .

(١٢) محمد البهى ، الفكر الإسلامى والمجتمع المعاصر ، مشكلات الحكم والتوجيه القاهرة ، الدار القومية للطباعة والنشر ، ١٩٦٥ ، ص٣٣٣ .

(١٣) المرجع السابق ، ص ٣٤٣ .

الناصرية والإسلام
وحدة عضوية

د. حسن حنفى

١- هل تتصادم شرعيتان : الدين والثورة ؟

يمكن تلخيص مأساة جيلنا الحديث كله ، جيل الثورة المصرية سواء الذين قاموا بها والذين عاصروها فى صدام شرعيتين ، شرعية الدين وشرعية الثورة ، شرعية الماضى وشرعية الحاضر، شرعية التواصل وشرعية الانقطاع . وقد تجسد هذا الصدام فى الصراع بين الإخوان والثورة منذ ١٩٥٤ وحتى الآن فى صراع الدولة مع الجماعات الإسلامية .

وقد هز هذا الصدام المروع بين الشرعيتين جيلا بأكمله تنازعه الولاء بين الاسلام والناصرية، بين الاخوان والثورة . فقد كان من أنصار المفكر الشهير سيد قطب صاحب " العدالة الاجتماعية فى الإسلام " "معركة الإسلام والرأسمالية" "السلام العالمى والإسلام" ثم انفعل بالثورة باعتبارها تحقيقاً لما كان يؤمن به حتى ١٩٥٤ . وضاع سيد قطب فى أتون الصراع . فلا هو أفاد الإخوان بإسلامه الاشتراكى المعادى للرأسمالية ، ولا استفادت منه الثورة باعتباره جسرا بينها وبين الإخوان . مع أنه هو الذى حرر "دعوتنا" ، برنامج الإخوان عندما طلبت الثورة من الاحزاب إعداد برامجها [١] ، وهو الذى ألقى عدة أحاديث فى الإذاعة المصرية عن الإسلام والثورة فى بدايات الثورة المصرية قبل مرحلة الصدام . وكانت تدور حول الاستعمار والكفاح والتكافل الاجتماعى وكأنها مواثيق الثورة قبل أن تبدأ صياغاتها فى السيتينات ، وهى نفس الأفكار التى عبر عنها عبد الناصر فى نفس الفترة عام ١٩٥٣ فى "فلسفة الثورة" وعندما يقال الإسلام والناصرية فى التجربة المصرية فان ذلك لاينفصل عن الصراع بين الإخوان المسلمين والثورة المصرية منذ ١٩٥٢ حتى ١٩٧٠ بل ويمتد الصراع أيضا فى عصر الثورة المضادة من ١٩٧١ حتى ١٩٨٠ إنتهاء باغتيال السادات على أيدى جماعة الجهاد ، وهى فترة مازالت مستمرة حتى الآن ابتداء من ١٩٨١ فى الحقبة الثالثة للثورة المصرية التى هى أقرب إلى الثورة المضادة فى الحقبة الثانية منها إلى الثورة فى الحقبة الأولى والتى كان آخر معالمها اغتيال رئيس مجلس الشعب فى ١٩٩٠ . فالإسلام والناصرية

كفكرتين أو أيديولوجيتين يتجسدان فعلا وواقعا فى الصراع بين الإخوان والثورة [٢] .

٢- الإخوان المسلمون والنضال الوطنى قبل ١٩٥٢

وقبل هذا الصدام المؤسف بين الشرعيتين كأن الإسلام فى جانب الثورة ضد الطغيان وفقهاء السلطان . فمنذ الثورة العرابية ومناصرة رجال الدين لعرابى مثل الشيخ عليش والشيخ حسن العدوى ومقابلة ذلك بفتوى السلطان بتكفير عرابى ومعاداة فقهاء السلطان له مثل الشيخ العباسى والشيخ الامبابى والشيخ الإبيارى والشيخ حمزة فتح الله حتى ظهر الاتحاد بين الشرعيتين فى الثورة العرابية . وكان عبد الله النديم رمزا لهذه الوحدة بين الشرعيتين ، بالإسلام والثورة أسوة بأساتذته وصحبه جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده[٣] واستمر الحال كذلك فى الحزب الوطنى الذى ربط بين الإسلام والوطنية منذ مصطفى كامل ومحمد فريد حتى الوفد المصرى . واستمر نفس التيار فى مصر الفتاة ، ربط تركيا بمصر ، والإسلام بالثورة حتى فتحى رضوان .

ثم نشأت حركة الإخوان المسلمين فى الاسماعيلية على ضفاف القناة فى مواجهة جنود الاحتلال البريطانى وفى محافظة الشرقية مهد العرابيين . نشأت الجماعة فى مواجهة الاستعمار وبطريق الكفاح المسلح كما حدث فى ١٩٥١ على ضفاف القناة بالتعاون مع الضباط الأحرار (كمال رفعت) قبل أن يعرفهم أحد كما كان التعاون بينهم فى فلسطين فى ١٩٤٨ . وكان حسن البنا تلميذ رشيد رضا فى دار العلوم . أراد إستئناف "المنار" بعد أن توقفت فى مطلع ١٩٣٦ وأصدر منها ستة أعداد ، فجماعة الإخوان المسلمين إذن سليلة الحركة الاصلاحية الأولى من الأفغانيا إلى محمد عبده ، ومن محمد عبده إلى رشيد رضا ، ومن رشيد رضا إلى حسن البنا بالإضافة إلى تحقيق حلم الأفغانى وهو تأسيس حزب إسلامى ثورى تكون مهمته تحقيق المشروع الإصلاحى الإسلامى فى مواجهة الاستعمار فى الخارج والقهر فى الداخل .

الإخوان المسلمون إذن مهد للحركة الوطنية منذ تأسيس الحركة الإصلاحية . وإذا ماحدثت مهادنة هنا أو هناك أو ألقيت عبارة هنا أو هناك إرضاء لملك أو لأمير فان ذلك يحدث نتيجة لأخطاء فى التحليلات السياسية الواردة فى كل تنظيم سياسى من أشخاص قد يؤثرون لعبة الحكم والسلطة على رؤية الجماعة ونضالها الوطنى . ولحظات الضعف السياسى لاتمحو تيارا إسلاميا وطنيا بأفكاره ورواده وجماهيره [٤].

٣- الأحزاب الوطنية والإسلام الليبرالى قبل ١٩٥٢

وكما بدأ النضال الوطنى من الحركة الإصلاحية كذلك بدا الإسلام الليبرالى الحديث والإسلام يبدو رمح التاريخ وأساس الدولة وتصور المجتمع وفلسفة التعليم . فقد كتب الطهطاوى سيرة ساكن الحجاز مبينا نشأة الدولة الإسلامية الأولى إبتداء من الإسلام كعقيدة والرسول كرئيس دولة . وفى مناهج الألباب يبدو والأساس النظرى الإسلامى مثل نظرية الحسن والقبح العقليين لفهم فلسفة التنوير أساس النظم الليبرالية الحديثة . واستمر الحال كذلك عند تلاميذه على مبارك من أجل نهضة التعليم وعند أحمد لطفى السيد المؤسس الثقافى فى الدولة المصرية الحديثة . وظهر الإسلام العقلانى الحر وعاقه النظام الليبرالى عند طه حسين فى "على هامش السيرة" وعند محمد حسين هيكل فى منزل الوحى "وارتبطت الليبرالية ببدايات الإشتراكية فى "المعذبون فى الارض" "لطه حسين" ، والأرض الطيبة لحن كامل حسين . واستمر الإسلام الليبرالى فى كتابات العقاد الإسلامية خاصة فى العبقريات عندما يظهر الخلفاء كرؤساء دول حديثة يرعون مصالح الناس وينسون أنفسهم . ويتداخل الإسلام الليبرالى مع الوطنية الإسلامية عند قاسم أمين من أجل تحرير المرأة وعلى عبد الرازق وخالد محمد خالد دفاعا عن الدولة الحديثة ، دفاعا عن الحرية والوطن والحداثة . وكانت الوحدة الوطنية بين المسلمين والأقباط أحد أبعاد هذا التفسير الليبرالى الذى يجمع بين المواطنين على حد سواء بصرف النظر عن دياناتهم ومعتقداتهم . وقد مثل ذلك حزب الوفد وثورة ١٩١٩ والذى استمر فيه التفسير الليبرالى للإسلام (علوية باشا) .. ولم تتأخر الماركسية عن الركب فأعادت قراءة الإسلام قراءة إشتراكية مثل "محمد رسول الحرية" للشرقاوى والآثار الأندلسية لعبد الله عنان. فالإسلام تراث الأمة الوطنى وعبقريتها التاريخية . وبالتالى إتفقت كل الاحزاب الوطنية قبل ثورة ١٩٥٢ على التفسير الليبرالى أو الاشتراكى للإسلام بصرف النظر عن الحزب ، حزب الأمة ، حزب الوفد ، حزب الأحرار الدستوريين أو باقى الأحزاب والتنظيمات الماركسية فى مصر . لم تعرف مصر الفكر القومى فى ذلك العهد كما عرفته الشام والذى ظهرت فيه كتابات ميشيل عفلق أيضا تجعل الرسول العربى رسول الحرية والوحدة [٥] .

٤- الوئام بين الإخوان المسلمين والثورة المصرية

كان تيار الإخوان المسلمين جزءاً من تكوين حركة الضباط الأحرار . وقد ظهر ذلك فى اتصالهم بالجماعة من خلال علاقة عبد الناصر والسادات بحسن البنا وإخوانه أو من خلال

الضباط الاحرار المنتسبين الى الجماعة مثل عبد المنعم عبد الرؤوف أو المتعاطفين معهم مثل رشادمهنا . بل أن أحد أسباب قيام الثورة كان التحقيق فى أسباب هزيمة فلسطين وصفقة الأسلحة الفاسدة وأيضا التحقيق فى أسباب مقتل حسن البنا المرشد العام للإخوان المسلمين إستمالة للجماعة ، وتقربا إليهم ، وتودداً لهم ، وظل الوئام بين الأخوان والثورة منذ اندلاعها طالما لايوجد صراع على السلطة . قام الإخوان بدور السند الشعبى للثورة التى أتت بانقلاب عسكرى دون تنظيم سياسى . وعهد إليهم ليلة الثورة بحراسة المنشآت العامة فقد كانوا على علم بموعد قيامها . وتمثل الوئام أيضا فى عدم ضم جماعة الاخوان فى قرار حل الأحزاب حرصا عليها وأملا فيها . لم تشارك فى فساد الدولة ولا فى الاعيب القصر . وقبل مفاوضات الجلاء كانوا رسل رجال الثورة عند الإنجليز أوفدهم عبد الناصر للتفاوض مع مستشار السفارة إيفانز لوضع أسس اتفاقية الجلاء وطلب منهم الدخول فى الوزارة بثلاثة أشخاص باعتبار أن الثورة والاخوان هم أصحاب الحق فى الحكم بعد طرد الملك وحل الأحزاب ، والوقوف جبهة وطنية واحدة من أجل إجلاء القوات البريطانية عن قناة السويس وقاعدة التل الكبير . وكان محمد نجيب قائد الثورة يمثل هنا الوئام بين الإخوان والثورة . فقد حظى كشخصية بكل الاحترام الواجب من كل الرفاق بصرف النظر عن اتجاهاتهم السياسية . كان يمثل الوطنية المصرية التقليدية المتحدة بالإسلام ، ولا فرق لديه بين الدين والوطن ، بين الإسلام والثورة ، رآه الأخوان نصيرا لهم فى الثورة خاصة وأنهم قد التفوا حوله ، وبدا معه التدريب العسكرى من أجل معركة التحرير فى قناة السويس . وكان خطابه السياسى دينى الطابع جماهيرى الآفاق . يدعو إلى الوحدة الوطنية أو وحدة الأمة الإسلامية . لم يكن طامعا فى الحكم فلم تصدم به الإخوان ، وعينها على السلطة . كان رجل حوار ، رأت فيه الإخوان منفذا لتحقيق أغراضهم السياسية . وكانت قمة الوئام تعين رشاد مهنا وصيا على العرش وكأن الإخوان قد أصبحوا قاب قوسين أو أدنى من الحكم ، حكم من أعلى السلطة ، وتنظيم سياسى شعبى بين الجماهير.

٥- الصدام بين الإخوان المسلمين والثورة المصرية

وكأن من الطبيعى أن يحدث الصدام صراعا على السلطة . فالضباط الأحرار لهم شرعية الإنقلاب والإخوان يتمسكون بالجزء : الضباط الأحرار - يرون أنفسهم أولى بالسلطة فهم الذين اقتنوها والإخوان يرون كذلك أنهم أولى بها . فهم الذين مهدوا إليها بل وقاموا بها كان نصف أعضاء مجلس قيادة الثورة منهم أو من المتعاطفين معهم . وكانوا هم التنظيم الشعبى

القادر على تحريك الجماهير والذين لهم رصيد قديم فى النضال الوطنى منذ تأسيس الجماعة فى الثلاثينيات .

بدأ الصدام باستغناء الضباط الأحرار عن تنظيم الإخوان وإنشاء تنظيم جديد خاص بهم ، هيئة التحرير ، كبديل عن تنظيم الإخوان ، وترك السند الشعبى الإخوانى الى سند مستقل مما أدى إلى بوادر الصراع بين الجماعة والهيئة خاصة فى الجامعة أثناء زيارة أمير الجماعة الإسلامية فى إيران في ١٩٥٤ . لقد رفض عبد الناصر من قبل بناء على طلب عبد المنعم عبد الرؤوف انضمام حركة الضباط الأحرار الى جماعة الإخوان المسلمين حفاظا على استقلال الحركة داخل الجيش . كما رفض طلب الضابط أبو المكارم عبد الحى أسلحة لتوزيعها على الإخوان لمساندة الثورة . ومن هنا نشأت صعوبة التعاون والالتقاء بين الحركة والجماعة . طلبت الثورة دخول الإخوان فى الوزارة ولكن رفض الإخوان إلا بشروط منها عدد الحقائب الوزارية بحيث لايقل العدد عن ثلاثة ، واختيار الإخوان لأشخاص وزرائهم دون تدخل من رجال الثورة ، وإعطاء وزارة الإخوان سلطات تفويض وليست فقط سلطات تنفيذ بحيث لايصدر قانون أو قرار إلا بموافقتهم ، وفرض الحجاب على النساء وغلق المسارح ودور السينما !.

فلما أبرم عبد الناصر اتفاقية الجلاء فى مارس ١٩٥٤ والتى تنص على جلاء القوات البريطانية عن قناة السويس ومن قاعدة التل الكبير التى كانت تضم حوالى سبعين ألف جندى ولكن تنص أيضا على جواز عودة هذه القوات واستعمال مطارات القناة فى حالة الحرب بين بريطانيا وخصومها . فكان جلاء مشروطا بقيد ، وكانت اتفاقية أقل مما تطالب به الحركة الوطنية المصرية منذ الاحتلال البريطانى لمصر فى ١٨٨٢ ، وتشبه معاهدة ١٩٣٦ التى أبرمتها حكومة الوفد ، الاستقلال المنقوص وليس الاستقلال التام . واعترض الإخوان ، ونقدوا المعاهدة ، وتكهرب الجو ، ونشط الإخوان فى العمل السرى .

ثم انتصر الإخوان لمحمد نجيب ضد عبد الناصر فى أزمة مارس ١٩٥٤ ، بعد استمالة نجيب للإخوان بدعوته إلى الوحدة الإسلامية فى حرم الجامعة فلما أقصى نجيب واستأثر عبد الناصر بالسلطة وإطلاق النار على مظاهرة الجامعة ثم تدبير حادثة المنشية فى يوليو ١٩٥٤ سواء دبرها المركز العام أو دبرتها إحدى الشعب المحلية بناء على مبادرتها الخاصه تعبيراً عن الرغبة العامة التى تسرى فى الجماعة أو دبرها رجال الثورة للخلاص من الإخوان . وبدأت أهوال التعذيب فى السجون وراح ضحيتها الشهيد عبد القادر عوده ، كما راح ضحيتها بعد ذلك بعشر سنوات المفكر الشهيد سيد قطب فى ١٩٦٥ .

٦- الإسلام بين الثورة والثورة المضادة

لقد وقعت معارك الإعلام والثورة المضادة على عبد الناصر بعد الهجوم عليه وعلى الاشتراكية باسم الإسلام من النظم الرجعية العربية فى السعودية واليمن التى بدأت الهجوم على الثورة باسم الإسلام لأن الاسلام هو تراث الأمة وحامى حماها ولأنها تحكم بشرعيته ، وتستمد سلطتها من سلطته لا من الناس وبعد أن هددتها الثورة ، واستقطبت الجماهير ، وجندت الضباط الأحرار فى الجيش بل وبعض العلماء والأئمة . فبدأ عبد الناصر بتوجيه نفس السلاح الى صدر الخصوم وإثبات أن الدين ثورة وإزداد الحجاج بعد ثورة اليمن فى ١٩٦٢ ومساندة الثوار ضد مساندة السعودية لفلول الإمامة . والتاريخ شاهد على ذلك . فقد تكاتف الضباط الأحرار ورجال الدين أمام نابليون . كما انضم رجال الدين إلى ثورة عرابى . واشتركوا فى ثورة ١٩١٩ . فلا عجب أن ينضم الأئمة الى ثورة الضباط الأحرار فى اليمن وبعد التأميم فى ١٩٥٦ والتمصير فى ١٩٥٧ والبناء الإشتراكى فى ١٩٦١ بدأت النظم الرجعية العربية فى الهجوم على الاشتراكية المادية الملحدة أيضا باسم الإسلام الروحى المؤمن مما اضطر عبد الناصر الى الدفاع عن نفس السلاح وإثبات ان الاشتراكية من الإسلام ، وانها تتمايز عن الماركسية بأنها مؤمنة بالله وبرسالات الانبياء وليست ملحدة ، وأنها لاتقوم على الصراع الطبقى مثل الماركسية بل على الإسلام الاجتماعى ، وأنها لاتستند إلى دكتاتورية البروليتاريا مثل الماركسية بل إلى تحالف قوى الشعب العامل : العمال والفلاحين والطلبة والجنود والرأسمالية الوطنية . المال مال الله وليس مال الحكام ، والمال مال الأمة وليس مال الأئمة ، ومال المسلمين للمسلمين . الإسلام أول دين اشتراكى فى التاريخ . عرف التأميم بجعله الناس شركاء فى ثلاث : الماء والكلأ والنار ، وهى بلغة العصر الزراعة والصناعة . وفى قول آخر يزاد الملح وهو بلغة العصر التعدين والمناجم والمعادن . وهو ما يتحقق مع نظرية "الركاز" فى الشريعة وهو أن كل مافى باطن الأرض من معادن ملك للأمة ، وقياسا عليه النفط فعائدات النفط ليست ملكا للأئمة بل ملك لجمهور المسلمين . وحياة الرسول شاهد على ذلك . لم يمتلك ولم يورث ، ومات ودرعه مرهون عند يهودى وكذلك فعل أبو بكر وعمر . بل لقد حارب أبو بكر مانعى الزكاة فى حروب الردة لأن الزكاة فرض المال وحق الفقراء فى أموال الأغنياء . كما حرم الإسلام الربا منعا للاستغلال ، وهذا مافعلته الثورة بتحريم الربا فى السلف الزراعية . الاشتراكية شريعة العدل ، وشريعة العدل شريعة الله . تقسم الربح على العمال وأصحاب الأعمال وتقيم العدل والمساواة وتكافؤ الفرص وتبنى مجتمعا بلا أغنياء وفقراء ، لافضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى . وكما أتى الشرع متدرجا كما هو الحال فى

تحريم الخمر كذلك تعليق الاشتراكية على مراحل حتى يتم تحقيقها . والمجتمع العربى الآن فى طريقه نحو الإشتراكية . فالإشتراكية من الاسلام ، والسلام دين اشتراكى ضد الحكام والائمة، الملوك والأمراء ، وفقهاء السلطان ورجال الدين الذين يفتعلون هذا التعارض بينهما دفاعا عن نظم الحكم الرجعية الاقطاعية التى تستولى على مال المسلمين ودفاعا عن مناصب الإفتاء والمشيخات وبيع الفتاوى ، وتحليل الحرام وتحريم الحلال بأبخس الأثمان (٦) .

ثم بدأ حصار النظم الرجعية العربية والإسلامية فى الرياض وطهران واستانبول بالتعاون مع واشنجطن للنظم الثورية الاشتراكية العربية ممثلة فى الناصرية فيما عرف بمعارك الحلف الإسلامى . وهو طبعة جديدة لحلف بغداد القديم الذى وقفت الثورة أمامه وهى فى بدايتها فى ١٩٥٤ حتى أسقطته الثورة العراقية فى ١٩٥٨ . برزت هذه المعارك فى ١٩٦٥ لمحاصرة عبد الناصر والقومية العربية فى مصر وسوريا والجزائر والعراق . وجاء الرد بأنه حلف استعمارى بريطانى وضعت عليه العمامة بدلا من القبعة حتى لاتصبح الملكة فيكتوريا خليفة المسلمين . الإسلام مجرد قناع لحلف بغداد . هو نفس حلف بغداد ولكن هذه المرة مضافا عليه الإسلام الأمريكانى ، إسلام الشعائر والطقوس والموالاة للغرب المناهض لتقدم الشعوب ومصلحة الجماهير ، والهدف ضرب القومية العربية ثم الصلح مع اسرائيل وتثبيت الرجعية والاستعمار فى قلب العالم العربى . ان الشاه أداة للاستعمار ، ومصلحة للصهيونية وعميل لأمريكا ، وحليف للرجعية ومتاجر بالدين ، ومناهض للوطنية ، وقاض على الحرية (٧) .

واستمرت معارك عبد الناصر كلما فرضت عليه الظروف رد السلاح إلى الخصوم وهو سلاح الدين سواء فى المعارك الخارجية مثل الثورة ، والاشتراكية ، والقومية العربية ، والوحدة الوطنية ، وعدم الانحياز ، والصمود وبعد هزيمة ١٩٦٧ ، أو المعارك الداخلية حول الدين والسلطة فى معركته مع الإخوان المسلمين . فاذا رفعت الرجعية سلاح الدين والطائفية فى لبنان فى ١٩٥٨ رفع عبد الناصر سلاح الدين والوحدة الوطنية دفاعا عن استقلال لبنان ، ودفاعا عن الوحدة الوطنية فى مصر بين المسلمين والأقباط التى تجلت فى ثورة ١٩١٩ وفى فلسطين فى ١٩٤٨ وفى رد العدوان الثلاثى على مصر فى ١٩٥٦ . فالمصريون سواء أمام القانون وتكافؤ الفرص فى التعليم والعمل والوظائف العامة . وإذا رفعت الرجعية العربية سلاح الدين ضد القومية باسم الأمة الإسلامية التى لاتعرف حدود القوميات رفع عبد الناصر سلاح الدين من أجل القومية العربية ، ووحدة مصر وسوريا فى مواجهة الغزو الصليبى وإذا رفعت الرجعية العربية سلاح الدين فى مواجهة عدم الانحياز واتهامه بأنه تحالف مع الشيوعية

والكفر أثبت عبد الناصر أن دول عدم الانحياز فى آسيا وأفريقيا مسلمون يفدون على الحج كل عام فى مؤتمر سنوى لمناقشة شؤنهم العامة وكما يفعل قادة دول العالم الثالث ، وأن الدوائر الثلاث : الدائرة العربية ، والدائرة الإفريقية ، والدائرة الإسلامية ، دوائر التحرك المصرى، هى صياغة مصرية للعالم الإسلامى الذى يمتد عبر القارتين وكما أوضح ذلك مالك بن نبى فى فكرة الآسيوية الإفريقية . وإذا رفعت الرجعية العربية سلاح البعد عن الدين على أنه سبب هزيمة ١٩٦٧ رفع عبد الناصر سلاح الدين من أجل الصمود والمقاومة . وأعد خطة العبور "بدر" وكان هتاف الجنود والعابرين "الله أكبر" بالرغم من أن المعركة مع اسرائيل سياسة قومية، معركة شعب طرد من أرضه ، شعب فلسطين ، وقومية يراد لها الذوبان أمام الصهيونية [٨].

٧- الثورة إسلام والإسلام ثورة

ان معارك الإسلام والثورة كما جسدتها الناصرية كانت مفروضة من الخارج ، اقتضتها الظروف ، هجوما الثورة المضادة ودفاعا الثورة عن نفسها بنفس السلاح وهو الدين . كانت معارك جدلية تقوم على جدل الدفاع والهجوم . وهى معارك وقتية تنقضى بانقضاء ظروفها وعصرها . فبعد وفاة عبد الناصر وبداية الثورة المضادة من داخل الثورة فى مصر لم يهب أحد دفاعاً عن الاشتراكية والقومية والثورة الوطنية باسم الإسلام بعد أن حققت الرجعية العربية أهدافها وتم تحقيق أغراض الاستعمار والصهيونية فى القضاء على الثورة المصرية . كانت المعارك خارجية دعائيه كلامية إعلامية بين نظامين ، كل منهما يريد البقاء فى السلطة والقضاء على الآخرين كانت معارك بين أشخاص وزعامات أكثر منها معارك بين نظم وأيديولوجيات . وأحيانا كانت الحجج واهية لاتستقيم مثل ضرورة الفصل بين الدين والسياسة أمام خلط الإخوان بينها لأن الإسلام دين وسياسة ، عقيدة وشريعة ، تصور ونظام . فموقف الإخوان أقوى من موقف عبد الناصر . كما أن تصوير المعارك مع الصليبيين على أنها معارك القومية العربية ضد الاستعمار غير صحيح بل كانت معركة المسلمين ضد المسيحيين على مستوى النظر ، واستعمار وغلبة وقهر على مستوى الأهداف . ولم تكن القومية العربية واردة أيام الصليبيين .

إنما تكمن الصلة بين الإسلام والثورة داخليا باطنيا عضويا فى أن الثورة تحقيق لأهداف الإسلام وأن الإسلام هو فى الحقيقة ثورة . فالمبادىء الستة تم إعلانها فى أول الثورة : القضاء على الملكية ، القضاء على الإقطاع ، القضاء على الإستعمار ، القضاء على الرأسمالية ،

تكوين جيش قوى ، إقامة حياة ديموقراطية سليمة وإن لم تذكر الإسلام صراحة إلا أنها تحقيق لمقاصدة العامة المحتلة فى الضروريات الخمس : الحفاظ على النفس (الحياة) ، والدين (الحق)، والعقل ، والعرض (الكرامة) ، والمال (الثروة الوطنية) الاستعمار مضاد للإسلام لأنه الذى يقرر بالملكية العامة لوسائل الانتاج ، ويجعل العمل وحده مصدر القيمة بدليل تحريم الربا . والإسلام ضد الاقطاع لأن المجتمع الإسلامى مجتمع لا طبقى لايمتلك الثروة فيه قلة من الأغنياء . والأسلام ضد النظام الملكى لأن الإمامة فى الإسلام عقد وبيعة واختيار ، وأمر المسلمين شورى بينهم ، وكما هو الحال فى المبدأ السادس : إقامة حياة ديموقراطية سليمة وان يتم تنفيذ ذلك بالفعل . والإسلام مع تأسيس جيش وطنى قوى من أجل الدفاع عن دار الإسلام وكما هو معروف فى الجهاد .

وإن قرارات الثورة الأولى مثل الإصلاح الزراعى ، ووضع حد أعلى لملكية الأراضى وتوزيع الأرض على الفلاحين المعدمين والأجراء الزراعيين ، واسترداد الفلاحين أرضهم من الملاك الغائبين أقرب إلى مبادىء الإسلام الذى يجعل الأرض لمن يفلحها ، وأن من أصلح أرضاً بوارا فهى له . وإن قرار الثورة بالتأميم ، تأميم قناة السويس فى ١٩٥٦ لهو قرار إسلامى برد أرض مصر الى شعبها وثروت الأمة إلى أصحابها . تلقائية الإسلام وروح الثورة هى روح الإسلام . لذلك أسرع عبد الناصر الى الأزهر بعد التأميم واثناء العدوان الثلاثى على مصر فى أكتوبر ١٩٥٦ وألقى خطابه الشهير "سنقاتل . . سنقاتل" فالأزهر مهد المقاومة الوطنية وليعلن بداية الكفاح المسلح ضد العدوان الاستعمارى . فتحول من قاهر للحركة الإسلامية فى ١٩٥٤ إلى بطل قومى وزعيم تحررى فى العالم الثالث كله يعلن بداية سيطرة الشعوب المتحررة على ثرواتها الوطنية . والتمصير فى ١٩٥٧ أى سيطرة الإرادة الوطنية على الشركات الأجنبية عمل إسلامى أصيل ضد الإستغلال للثروات الوطنية . والوحدة مع سوريا فى ١٩٥٨ عمل اسلامى وحدوى ضد تجزئة الأمة وتبعثرها ، اقترابا من الوحدة الشاملة للأمه شيئا فشيئا ، فالوحدة العربية خطوة نحو الوحدة الإسلامية . وتأسيس مؤتمر باندونج فى ١٩٥٥، وتكوين كتلة عدم الانحياز فى بلجراد منذ ١٩٦٤ ، واتباع سياسة الحياد الإيجابى كل ذلك تحقيق لمبادىء الإسلام فى الاستقلال الذاتى عن الشرق والغرب ، "لا شرقية ولا غربية" هذا هو الإسلام الصاعد عن طريق تحقيق المصالح العامة دون ما حاجة إلى تفسير للنصوص أو تطبيق مباشر لأحكام الشريعة ولبس العمة والقفطان وإقامة الشعائر فى أجهزة الإعلام ، وأخذ ألقاب إمام المسلمين ، وخادم الحرمين .

هذه الوحدة العضوية بين الإسلام والثورة كانت طريق الاسلام الأول فى إحداث التغير الاجتماعى فى الجزيرة العربية حيث ظهرت فى الأعماق وحدة الإسلام والثورة لا عن طريق التوفيق الخارجى الدعائى بينهما . طبيعة الإسلام هى طبيعة الثورة والتغير الاجتماعى . واذا كانت الثورة إسلاما صاعدا من القاعدة فان الإسلام ثورة صاعدة أيضا من أجل احداث تغير اجتماعى فى الواقع وليس مجرد تطبيق شريعة علوية نازلة . الإسلام ثورة ، واقع يتحرك ، نظام اجتماعى يتبدل ، عبد يعتق ، وفقير يأخذ حقاً من أموال الغنى ، وأسود يتساوى مع أبيض ، وعربى مع أعجمى ، وقبلى يتحول إلى مواطن للعالم ، وبدوى يتحضر ، وأقوام تتحول إلى دولة ، والدولة تفتح وترث القوى الكبرى المتهاوية امبراطوريتى الفرس والروم ، الاشتراكية شريعة العدل ، والعدل شريعة الله ، "نلخص الطريقين معا الصاعد والنازل : الثورة إسلام ، والإسلام ثورة .

٨- اليسار الاسلامى والناصرية الشعبية

هذه الوحدة العضوية بين الإسلام والثورة التى لم تتحقق فى الناصرية الدعائية الإعلامية الحجاجية مع الخصوم هى التى يمكن أن تصبو إليها أجيال جديدة من الناصريين عن طريق اليسار الاسلامى والناصرية الشعبيّة . فاليسار الاسلامى يعيد تفسير الإسلام لصالح الطبقات الكادحة ، دفاعا عن المظلومين ، وأخذاً لحقوق للمستضعفين ، وفى نفس الوقت تأكيدا على الاستقلال الوطنى ومقاومة الاستعمار والصهيونية[٩] والناصرية الشعبية هى الناصرية كمبادىء زعامة مثل الاستقلال الوطنى والتنمية المستقلة ، وتحالف قوى الشعب العامل ، والإصلاح الزراعى ، والتصنيع ، ومجانية التعليم وحقوق العمال ، ونسبة ٥٠٪ من العمال والفلاحين فى المجالس النيابية ، والملكية العامة لوسائل الانتاج ، والقطاع العام ، والتأميم ، وسياسة عدم الانحياز ، ومقاومة الاستعمار والصهيونية والوحدة العربية .. الخ لكن بالاعتماد هذه المرة على حركة الجماهير وبقواها الرئسية قبل الثورة مثل الماركسية والليبرالية والإخوان أو بعدها مثل القومية أو الاشتراكية العربية ، ومؤصلة فى ثقافتها الشعبية ونابعة من تراثها ، وهو الإسلام ، والأمثال العامية وسير الأبطال .

إن تجربة جريدة الشعب الأخيرة لتوضح إمكانية الوحدة العضوية بين الإسلام والناصرية بالرغم مما يحدث أحيانا من ميل إلى أحد الطرفين أكثر من الطرف الأخر مما بسبب الانشقاق والفرقة لعدل الميزان طبقا لقانون الفعل ورد الفعل . وقد وجدت هذه الوحدة سلفا لدى سيد قطب الأول قبل الثورة ، المفكر الاجتماعى صاحب "العدالة الاجتماعية فى الإسلام" ، "معركة

الإسلام والرأسمالية" ، "السلام العالمى والإسلام" ويقتضى ذلك تجاوز الإسلام الشعائرى ، فالإسلام فى النهاية وسيلة لتحقيق المصالح العامة وليس غاية فى ذاته . كما يقتضى تجاوز التنازع على الزعامات والقيادات وخلافة عبد الناصر ووراثة الناصرية . فعبد الناصر هو مبادؤه وجماهيره . وعلى هذا النحو لاتتصادم الشرعيتان عند الأجيال القادمة ، شرعية الدين وشرعية الثورة ، شرعية الإسلام ، شرعية الناصرية [١٠] .

هوامــش

(١) سيد قطب دراسات إسلامية ص٢٣٧-٢٤٢ ، دار الشروق ، القاهرة ١٩٧٣ .

(٢) انظر تحليلنا لهذا الصراع فى "الأصـوليـة الإسـلامـيـة" الجـزء السـادس من "الدين فى مـصـر ١٩٥٢-١٩٨١ ، مدبولى " القاهرة ١٩٨٩ .

(٣) انظر دارساتنا : الدين والثورة فى الثورة العرابية ، المصدر السابق ص ٢٤٥ - ٣٠٥.

(٤) انظر باقى دارستنا عن جماعة الإخوان المسلمين فى الجزء الخامس : الحركات الإسلامية المعاصرة ، والجزء السادس ، الأصولية الإسلامية من مجموعة الدين والثورة فى مصر (ثمانية أجزاء) .

(٥) طارق البشرى : الحركة السياسية فى مصر ١٩٤٥-١٩٥٢ ، الهيئة المصرية للكتاب القاهرة ١٩٧٣ وأيضا ميشيل عفلق : ذكرى الرسول العربى الأعمال الكاملة ، الجزء الأول ، ص ١٤١-١٥٠ .

(٦) انظر دراستنا : الدين والتنميـة القـوميـة فى "مـصـر ص ٣-١٢٠ وأيضـا" أثر العـامل الدينى على توزيع الدخل القومى فى مصر ص٢١١-٢٨٧ فى الدين والثورة فى مصر ، الجزء الرابع " الدين والتنمية القومية" ، مدبولى ، القاهرة ١٩٨٩ .

(٧) انظر دراساتنا "عبد الناصر والحلف الإسلامى" ص١٤١-١٧١ ، عبد الناصر والشاه ص١٧٣-١٨٢، عبـد الناصر والدين ص١٨٣-٢١١ فى الدين والثـورة فى مـصـر "الجـزء الثـالث" الدين والنضـال الوطنى ، مدبولى القاهرة ١٩٨٩ .

(٨) أنظر عبد الناصر وقضية الصلح مع اسرائيل فى "الدين والنضال الوطنى" ص٨٩-١٤٠ الجزء الثالث من "الدين والثورة فى مصر" .

(٩) أنظر دراساتنا مـاذا يعنى اليـسـار الإسلامى ؟ فى مـجلة "اليـسـار الإسلامى" العدد الأول ، ١٩٨١ المركز العربى للبحث والنشر ، "وأيضا اليمين واليسار فى الفكر الدينى" الجزء السابع من "الدين والثورة فى مصر" .

(١٠) أنظر دراستنا عبد الناصر والدين "فى الجزء الثـالث" الدين والتنميـة القـوميـة ص١٨٣-٢١١ من مجموعة "الدين والثورة فى مصر (ثمانية أجزاء) .

الناصرية والإسلام
قراءة فينومنولوجية

د. أحمد عبد الحليم عطيه

تدور هذه الدراسة حول قراءة حسن حنفى للعلاقة بين الناصرية والإسلام فى كتابه "الدين والثورة فى مصر" وإن كان اهتمامه بهذه القضية يتجاوز هذا العمل ويسرى تقريبا فى معظم أعماله فقد كتب بمناسبة مرور مائة على الثورة العرابية مؤكدا على الصلة الوثيقة بين الدين والثورة قائلا : "إن الدين بداية الثورة ومنطلقها ، كما كانت الثورة نهاية الدين وغايته وبالتالى ظهر الإسلام كثورة وظهرت الثورة وكأنها هى الإسلام الوحيد فالدين بلا ثورة خيانة والثورة بلا دين لاتبقى ولا تستمر فى شعب مصر"(١) توضح لنا هذه العبارة الإهتمام المبكر والدائم والمستمر بالدين والثورة لدى حسن حنفى منذ بداياته الأولى وحتى كتاباته الاخيرة التى تنطلق رغم كثرتها وغزارتها من قضية أساسية شغلته ولا زالت تشغله وتظهر فى صور وأسماء متعددة مثل : "الإسلام السياسى" ، "الأصولية الإسلامية" "اليسار الإسلامى" ، "لاهوت الثورة" و"الدين والثورة" .

إن للدين معنى ثورى عند حسن حنفى يتجاوز الطقوس والعبادات إلى الحياة الإجتماعية والسياسية ، نجد هذا الفهم فى معظم كتاباته منذ رسالته للدكتوراة التى كان هاجسها الأول تقديم منهاج إسلامى عام (٢) ثم تقديم "رسالة فى اللاهوت والسياسة" (٣) وليس غريبا ان يحتوى أهم عملين من اضخم أعماله التى ظهرت حتى الآن على لفظ "الثورة" الأول من العقيدة إلى الثورة الذى يخصصه لإعادة بناء علم اصول الدين أول العلوم التى يتناولها فى موقفنا من التراث القديم ، الجبهة الأولى من مشروعه "التراث والتجديد" وتقع فى خمس مجلدات(٤) والثانى "الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢-١٩٨١" - ويقع فى ثمانى مجلدات - والذى يمكن أن نعتبره مبدئيا يمثل الخطوط الأولى للجبهة الثالثة من "التراث والتجديد" (٥) .

وكتابه هذا موضوع قراءتنا الحالية يعد سجلا لتاريخ مصر الحديث عن الدين والثورة إبان الفترتين الرئيستين فى عمر الثورة المصرية الأولى فترة الثورة وحلم الستينات (١٩٥٢-١٩٧٠) والثانية فترة الثورة المضادة وواقع السبعينات (١٩٧٠-١٩٨١) والذى كتب معظمه فى الفترة بين ١٩٧٦-١٩٨١ أى على مدى خمس سنوات فى عنفوان الثورة المضادة فى مصر .

ومهمتنا فى هذه الدراسة هى تناول الدين والثورة فى مصر فى كتابات حسن حنفى ، وهى القضية المحورية التى على أساسها قدم لنا فلسفته ، لقد قرأ الواقع قراءة ذاتية فتكونت أفكاره انطلاقا من هذا الواقع بعد أن اصبح جزءا من وجدانه وكيانه وعبر عنه باشكال مختلفة وصور متعددة أظهرها" من العقيدة إلى الثورة" والذى يعبر كما يقول عن ممارسة طبيعية للسياسة ومشاركة طبيعية فى حركة التغير الاجتماعى" [٦] بدأت الأفكار الأولى لمشروع التراث والتجديد من اتون الصراع بين الإخوان والضباط الأحرار أى بين الإسلام والثورة فما هو فهم حنفى للدين وماهى المعانى المتعددة التى يعطيها له وما مفهوم الثورة كما تتجلى فى كتاباته ثم ماهو تصوره للعلاقة بينهما .

الفهم الثورى للدين

يقدم حسن حنفى الذى بدأ عضوا فى جماعة الاخوان منذ بداية الثورة فهمه للدين ، انطلاقا من مشاركته الفعلية فى الواقع المصرى وليس من حصيلة دراسات فقد كانت الدراسة الفلسفية تمثل حاجزا بينه وبين الواقع كان مايتلقاه من دروس بالجامعة يدور حول الفيض والعقول العشرة بينما هو يتمثل الاسلام الحى من كتابات حسن البنا وسيد قطب الذى يدين له بالكثير "لوعاش سيد قطب لكنت خير تلميذ له ولو استمرت الدعوة لكنت أحد مفكريها ، لم أتعلم من الجامعة شيئا الاكرد فعل على أزمة الدراسات الاسلامية" [٧] .

ويتضح من كتابات حسن حنفى معنيين للدين فهو صرخة المضطهدين ، وهو أفيون الشعوب الدين بالمعنى الأول الثورى هو ذلك المخزون النفسى للجماهير الذى يكوّن تصوراتها للعالم والذى يحركها ويحدد فاعليتها فى التاريخ بينما الدين بمعناه التقليدى المتمثل فى الطقوس والشعائر والذى يروج له فقهاء السلطان هو الذى يستخدم ضد الجماهير ويدعو للقيم السلبية كالزهد والصبر والطاعة والخضوع لأولى الأمر ، وهو مايرفضه حسن حنفى[٨] حيث يستخدم الدين لتدعيم موقف الحاكم "هنا يصبح الحديث عن السلطان واحد، السلطان الدينى والسلطان السياسى ، السلطان الإلهى والسلطان البشرى أو باختصار الله والسلطان الأول يمثل السلطة الدينية فى قمة الكون والثانى السلطة السياسية على رأس الدولة" [٩] وحنفى يسعى لتحويل الدين إلى سياسة [١٠] يبدأ كتابه "من العقيدة إلى الثورة " باسم الأمة فالله والأمة وجهتان لشىء واحد بنص القرآن"[١١] وفى تقديمه المجلد الاول "المقدمات النظرية" يحدد لنا هدفه "ليس المطلوب فى هذا العصر أن يتوه الإنسان تحت هذا الخواء وأن يضيع فى هذه المتاهة

وأن يشعر بضآلته تحت هذا الشمول بل المطلوب تأكيد ذاته وإعماله عقله وإحساسه بالمسؤولية وتحقيقه للرسالة ووعيه بالجماهير وإدراكه لحركة التاريخ"(١٢)وهذا مايتضح فى توجهاته التى أطلق عليها" الأصولية الإسلامية" حينا واليسار الإسلامى حينا آخر .

ويمكن لنا أن نكون مفهوما دقيقا للدين الثورى من دستور اليسار الإسلامى الذى قدمه لنا حنفى فى اول أعداد مجلته التى تحمل نفس الإسم .

فاليسار الإسلامى هو إمتداد للإصلاح الدينى وتكمله لأول مشروع إسلامى فى تاريخنا الحديث عبر عنه واقع المسلمين واحتياجاتهم السياسية والاجتماعية ، وهو اقرب إلى الإسلام كما يريد حسن حنفى أن يؤكد هو درع جديد للإسلام وحصن منيع للمسلمين ضد محاولات الاستعمار الاخيرة لاحتواء ثورات المسلمين ، يتأصل فى الجوانب الثورية فى تراثنا القديم بحيث تكون مهمتة إحياء هذه الجوانب وإبرازها وتطويرها وتصفية مادونها حتى تتأصل ثورة المسلمين وتزول عقبات تقدمهم ففى علم أصول الدين اليسار الاسلامى تيار اعتزالى فى الفكر الدينى واتجاه مالكى فى الفقه والأصول وإتجاه رشدى فى الفلسفة يرفض اليسار الإسلامى التصوف ويعاديه ويرى انه أحد أسباب انحطاط المسلمين . ويحدد مصادره فى العلوم العقلية الخالصة ويرتبط بالعلوم النقلية الخالصة ويمثل تحديا للحضارة العربية وبديلا عنها مهمته تحجيم الغرب ورده إلى حدوده الطبيعية والقضاء على أسطورة عالميته واليسار الاسلامى يعطى صورة لحال العالم الإسلامى دون اتباع أساليب الوعظ والإرشاد ويوجه قوته إلى التصدى لمشاكل العصر الأساسية وعلى رأسها : الإستعمار والصهيونية والرأسمالية وهى المخاطر التى تهددنا من الخارج والفقر والتخلف وهى المخاطر التى تهددنا من الداخل ويبغى اليسار الإسلامى إكتشاف رسالة الأمة الإسلامية فى التاريخ وتحويل جماهيرها من الكم إلى الكيف .

إن برنامج اليسار الإسلامى فى توجهاته الأساسية هو مبادىء الثورة وغاياته هى المشروع القومى الذى حاول عبد الناصر صياغته يتضح لنا ذلك من بيان رسالة اليسار الإسلامى فى اوائل القرن الخامس عشر الهجرى(١٣) الذى يتحدد فى الآتى :

- تحقيق العدالة الاجتماعية فى الأمة الإسلامية وتكوين مجتمعات لا طبقية تذوب فيها الفوارق بين الأغنياء والفقراء بنص القرآن .

- إقامة مجتمع حر ديمقراطي يكون فيه لكل فرد الحق في التعبير عن الرأى وإسداء النصح والامر بالمعروف والنهى عن المنكر .

- تحرير أراضى المسلمين من بقايا الاستعمار الاستيطانى فى فلسطين .

- إقامة وحدة إسلامية جامعة نبدؤها بوحدة الأمة فى مصر ثم وحدة وادى النيل فالوحدة العربية فالإسلامية .

- انتهاج سياسة وطنية مستقلة عن القوى الكبرى ومناطق النفوذ "لاشرقية ولا غربية" بنص القرآن .

- تدعيم ثورة المضطهدين فى كل مكان وتقوية ثورة المستضعفين .

اليسار الإسلامى

مهمة اليسار الإسلامى إذن الكشف عن العناصر الثورية في الدين [١٤] وغايته توحيد الأمة ومن هنا فهو يتوجه الى الإخوة فى الله والإخوة فى الوطن : الماركسيين والناصريين والليبيراليين ، وهو لا يعبر من وجهه نظر أصحابه عن ثورة المسلمين وحدهم بل هو أيضا ثورة أهل الكتاب الذين يمثلون جزء من تراث الأمه وتاريخها الوطنى ونضالها ضد الاستعمار ، وهو ليس اسلاما فى ثياب ماركسية فذلك تفريغ للإسلام من مضمونه الثورى وإعطاء الماركسية أكثر مما تستحق .

يقترب اليسار الإسلامى أو الدين الثورى مما يطلق عليه حسن حنفى "الناصرية الشعبية" وهى الصيغة التى تجمع إنجازات الثورة المصرية وتتجنب أخطائها ومزايا دعوة الاخوان واستبعاد اخطائهم فى دراسته عن "اليسار الإسلامى ومستقبل مصر" يتحدث عن مصر والأنظمة السياسية التى مرت بها ، الليبرالية قبل ثورة يوليو والاشتراكية العربية بعدها موضحا ان الإسلام لم يغب سلبا أم إيجابا عن الثورة المصرية كما يتناول مستقبل مصر ، ويقدم لنا أربعة احتمالات رئيسية مرتبة من الأبعد إلى الأقرب إحتمالا وهى :

١- الإسلام المحافظ وهو التيار الغالب على السطح والذى تمثله الجماعات الإسلامية .

٢- والماركسية التقليدية .

٣- والناصرية الشعبية وهى الإختيار الاقرب إحتمالا فى مستقبل مصر القريب . وتعنى الناصرية الشعبية ، أن الناصرية استطاعت أن تعبر عن وجدان الأمة ومصالحها الراهنة ولكنها شعبية هذه المرة فالناصرية تعنى الآن لدى جماهير الامة الدفاع عن الفقراء وحماية مصالحهم.

٤- اليسار الإسلامى وهو الإختيار الأخير فى مستقبل مصر الذى يعبر عن ماضيها وحاضرها ومستقبلها ، واليسار الإسلامى هو "الناصرية الشعبية" هو الذى يحقق هذا التزاوج فى وحدة باطنية عضوية بين الناصرية والإسلام بين الحاضر والماضى بين الثورة والتراث [١٥].

لذلك يسعى حسن حنفى - وربما يكون الوحيد الذى جرؤ على القيام بذلك - إلى قراءة الثورة قراءة دينية من أجل بيان دور الدين فى مصر محاولا تصحيح بعض سلبيات الثورة بإيجابيات الدين ومن هنا دعوته الدائمة والملحة بأن من أهم أسباب تحول الثورة إلى ثورة مضادة هو ذلك الصراع بين الثورة والإخوان ويطالب بمصالحة علنية بينهما .إلا ان قراءاته هذه تتسم بالطابع الذاتى الشعورى الوجدانى وهو منهجه الأثير وربما الوحيد فى تحليله الخطاب الدينى لثورة يوليو .

وتوضح لنا إشاراته المتعددة اهتمامه باستخدام هذا المنهج الذى ظهر فى ثلاثية الشباب - رسائله للدكتوراة - والذى أوضح معالمه فى مقدمة ترجمته لكتاب سارتر "تعالى الأنا موجود"[١٦] وهو المنهج الذى يسود "من العقيدة إلى الثورة ويعلن عنه فى دراساته المختلفة فى "الدين والثورة فى مصر" يقول فى بحثه عن "أثر العامل الدينى فى توزيع الدخل القومى فى مصر" : يستخدم الباحث المنهج الفينومينولوجى الذى يقوم بتحليل التجارب الحسية المشتركة بين الباحث والمجتمع باعتباره أفضل المناهج لدراسة هذا الموضوع" [١٧] وفى دراسته "نشأة الاتجاهات المحافظة فى وطننا العربى الراهن" يرى أن المنهج الظاهرى الفينومينولوجى يستطيع الكشف عن نشأة الظاهرة وتتبعها فى الوعى الحضارى ، ومن يدرى فقد تكون أشبه بهذا الطائر "فينكى" الذى تبعث فيه الحياة من خلال الرماد .

إن حسن حنفى يركز على بناء الموضوع فى ذاته بصرف النظر عن المواقف التاريخية حيث يتتبع فى "عبد الناصر وقضية الصلح مع اسرائيل" مراحل فكر عبد الناصر ومواقفه بالنسبة لقضية الصلح ببناء الموضوع بصرف النظر عن المواقف التاريخية [١٨] فمنهجه هو تتبع الظروف النفسية التى يمر بها المفكر خلال مراحل عمره كما نجد فى دراسته عن "أثر الإمام الشهيد سيد قطب على الحركات الدينية المعاصرة" الذى يتتبع فيه تكوين المفكر من خلال المواقف النفسية والظروف الاجتماعية التى ولدتها [١٩] فالأولوية هنا لما يسميه بالأسباب الفكرية فبالرغم من وجود أسباب إجتماعية وسياسية واقتصادية لظهور الجماعات الدينية المعاصرة خاصة تلك التى تحاول تحقيق اهدافها بالقوة إلا أن الأسباب الفكرية أو الأسس العقائدية لاتقل أهمية عن الاسباب الأولى لأنها هى التى تعطى الأسس النظرية للسلوك

وبالتالى تكون هى المحرك الأول لهذه الجماعات والدافع لها على الحركة والنشاط والتى تمدها بقيمها وأهدافها ووسائل تحقيقها وتنفيذها . حين كتب عن "مأساة الأحزاب التقدمية فى البلاد المتخلفة" قدم بحثا فى الظاهريات الاجتماعية يقوم على تحليل الخبرات الحية للفرد لتصبح تجربة مشتركة يكون وضعها معادلا للموضوعية التقليدية [٢٠] المنهج المتبع إذا هو منهج تحليل الخبرات الفردية والاجتماعية التى يمكن للجميع الإحساس بها والمساهمة فيها والإتفاق عليها كما يخبرنا فى الفصل الاول من "الأصولية الاسلامية" فى حديثه عن "المصطلح والموضوع والمنهج" حيث يرى انه لابديل غير التعاطف مع الظاهرة وفهمها من الداخل حتى يمكن إعادة تمثلها وإدخالها فى الحركة الإسلامية المعاصرة مما جعله يربط بينه وبينها "فهى جزء منا ونحن جزء منها" [٢١] وأطروحاته تجد جذورها التاريخية فى وجدانه وتأتى نتيجة مواقفه وخبراته حيث تعبر أفكاره وقضاياه عن مخزونه النفسى ويعبر "التراث والتجديد" مشروعه الأساس عن تجربة العصر من خلال جيلنا على الأقل وهو جيل يكشف عن مسار التاريخ المعاصر فى أحد مراحله الرئيسية كما يعكس الصراع الدامى الذى حدث بين الإخوان المسلمين . وبين الثورة المصرية[٢٢] فالمفكر هنا بانتمائه الدينى والوطنى جزء من القضية وعلى ذلك فهو لايدرس قضيته من الخارج كملاحظ محايد بل يدرسها من الداخل فهو منها وهى جزء منه وتتحدد فى تلك العلاقة المتبادلة بين الدين والثورة .

يقدم لنا حنفى فى "الأصولية الإسلامية" والكثير من دراساته قراءة فلسفية لتلك القضية للعلاقة بين الدين والثورة اللذان تحددا عبر الثقافة الوطنية ومقومات الشخصية العربية والنضال الوطنى وعلى امتداد صفحات كتابه ذو المجلدات الثمانية تحددت أكثر فى الإسلام والناصرية حيث يظهر الدين كأيديولوجية سياسية وتتحول الناصرية إلى موجة شعبية عارمة ، مطلب ، رمز ، حلم " نحن فى مصر مازلنا فى يقظته "ولازال صوت ناصر المكتوم يئن فى مضجعه ويتململ فى مثواه لعله يعود يوما مدويا يخرج من الصدور فيصم الأذان" [٢٣] وهذا يحتاج إلى ربط الإسلام بثقافة الجماهير الوطنية وربط مقومات شخصيتها العربية بالناصرية. ولبيان ذلك علينا تحديد دور الدين وطبيعته فى تكويننا وأثره فى النضال الوطنى .

الدين والوطنية

يبين لنا حسن حنفى فى دراسته عن "الدين والثقافة الوطنية" بشكل نقدى أن إغفال أهمية هذه الأخيرة فى تاريخنا المعاصر كان أحد أسباب تعثر نهضتنا الحديثة وردة ثورتنا المعاصرة ، فإذا كنا قد عرفنا خمس أيديولوجيات للنهضة فإنها جميعا وعلى درجات متفاوتة لم تؤسس

أبنيتها باحكام تام على مكونات الثقافة الوطنية للشعب . ومن هذه الأيديولوجيات يرى ان جماعة الإخوان تمثل المكون الرئيسى للثقافة الوطنية وهو الإسلام . وقد شغل حنفى بالإخوان وكتب داعيا وناقدا ومطورا : ماذا كسبت مصر من جماعة الإخوان ؟ ماذا خسرت مصر بالقضاء على جماعة الاخوان ؟ كيف يمكن تطوير فكر الإخوان ؟ [٢٤] فالجماعة رغم انها على حق من حيث المبدأ وهذا مايسلم به إلا أنها ظلت متقوقعة على ذاتها وكأنها غاية فى ذاتها وليست وسيلة لتحقيق مصالح الناس ، وأنها أغفلت خصوصية الشعوب من أجل عالمية الإسلام مع أن الإسلام ثقافة وطنية للشعوب تختلف باختلاف الشعوب [٢٥] .

ومادة الثقافة الوطنية التى تكونها عناصر هى الدين والعقائد السائدة والعلوم الدينية القديمة والتاريخ الحى للصحابة ، والتاريخ الوطنى الحديث لزعماء الوطنية . ومن هنا فالتحدى الاعظم أمام المثقف السياسى وعالم السياسة هو كيف يمكن للثقافة الوطنية وهى العنصر الرئيسى فى التكوين النفسى للجماهير أن تكون حاملا للأهداف القومية . فاعادة بناء الثقافة الوطنية هو إعادة بناء روح الأمة . لذلك يعرضَ لِوسائل التغير الثقافى المناط بها هذه المهمة مثل المثقفون الوطنيون ، الجامعات الوطنية ، الجمعيات الثقافية ، المساجد ودور العبادة ، الحزب الثورى ، الفنون الشعبية وأجهزة الإعلام .

ويوضح أهمية المقومات الثقافية للشخصية العربية فى ندوة المجلس القومى للثقافة العربية[٢٦] مبيناً أن فى كل شخصية قومية عنصران : عنصر دائم وثابت يكون أقرب إلى الهوية والفكر وعنصر متغير متجول يكون أقرب إلى الإكتساب والممارسة ويرجع هذا العنصر الثابت الى الاسلام فلما كان التوحيد هو جوهر الإسلام وعقيدته الأولى كان التوحيد هو المقوم الرئيسى لهذه الشخصية العربية التى ليس لها مقوم آخر سواه . إن حنفى يرى عدم كفاية الظروف التاريخية والأوضاع السياسية والأبنية الإجتماعية ومن هنا كانت المقومات الثقافية فى الشخصية العربية تمثل العامل الأول وليس الوحيد فى تحديد معالم هذه الشخصية متفقا مع قول ابن خلدون أن العرب لايحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة [٢٧].

ومن هنا يخصص المجلد الخامس من كتابه "للحركات الدينية المعاصرة" ليبين أثرها ودورها الوطنى كما يتضح فى دراسته المسلمون فى آسيا فى مطلع القرن الخامس عشر الهجرى حيث يتناول : الهوية الإسلامية (إيران) النخبة الثورية (أفغانستان) الثقافة التحتية (الاتحاد السوفيتى) التجزئة والحصار (الهند وباكستان) التبشير والاستعمار (أندونيسا - الملايو -

الفليبين) نهاية العلمانية والتغريب (تركيا) [٢٨] كما يعرض لاثر أبى الاعلى المودودى على الجماعات الدينية المعاصرة [٢٩] وكذلك أثر الإمام الشهيد سيد قطب [٣٠] .

ويتوقف عند أهم الاتجاهات الدينية المعاصرة التى يطلق عليها "الأصولية الإسلامية" مبينا جذورها التاريخية وروافدها الفكرية وانفجاراتها السياسية سواء فى مصر أو غيرها . والدراسة فريدة لأنها ترد على ماكتب فى الغرب حول "قضية مقتل السادات" وأثرها على الإستقرار السياسى ولأنها تتم بمنهج خاص يعتمد على وقائع ماحدث فى مصر إعتمادا على ملف التحقيق"[٣١] والأصولية الإسلامية لا تعنى بالضرورة المحافظة والتخلف ومعاداة المدنيات الحديثة ، وأنها ليست وليدة الحاضر فيعرض للجذور التاريخية بدءاً من الحضارة الاسلامية فى عهدها الذهبى . ثم يوضح إزدهار الحركات الإسلامية المعاصرة خاصة الاخوان المسلمون (١٩٢٧-١٩٥١) مؤكدا إرتباط الدعوة الإسلامية بالحركة الوطنية منذ البداية فى مصر ، إلا ان حنفى يقف طويلا - وهذا هو محور الفقرة الرابعة من دراسته - امام إضطهاد الإخوان او الصراع بين الإخوان والثورة (١٩٥٢-١٩٧٠) حيث يحلل العلاقة بينهما وينتقل بنا بعد ذلك إلى المرحلة الثانية من العلاقة التى تم فيها إتفاق المصالحة بين الاخوان والثورة المضادة (٧١-١٩٧٧) فى مايو ١٩٧١ حيث تم تصفية الناصرية أو من يمثلها ، وبداية الإرتداد عن الناصرية والعودة إلى مصر فى نطاق مناطق النفوذ وأحلاف الغرب مرتبطة برأس المال الغربى والتخلى عن تجربتها الاشتراكية واستقلالها الوطنى وعن ريادتها لحركة عدم الانحياز وقيادتها لحركة القومية العربية .

ويحلل كيف وقع التعارض فى المصالح بين الجماعة الإسلامية والثورة المضادة (٧٨-١٩٨١) مما أدى إلى إنفجار اكتوبر ١٩٨١ حتى يستطيع أن يقدم لنا فكرة وعقيدة جماعة الجهاد ، ثم جماعة الجهاد طريقا وممارسه ويقف أمام "الفريضة الغائبة" دستور الجماعة. ويبين فى حديثه عن "الأصولية الإسلامية وحاضر مصر "أنه بعد اغتيال الرئيس الراحل قد فرضت الأصولية نفسها على حاضر مصر ، فخلاص مصر الأخير إنما حدث باسم الإسلام وتحت لوائه ، والأصولية هى البديل المستقبلى والوحيد بعد ان مرت البلاد بعدة تجارب إنتهت كلها إلى مثل ما ابتدأت منه بل انقلب البعض فيها إلى ضده وظل وجدان الشعب خاويا ينتظر أيديولوجية جديدة تعبر عنه وتمثل وحدته فى التاريخ وتحمل مطالبه ثم يجدها أخيرا فى الاصولية الإسلامية التى ورثها عن ماضيه وتاريخه والتى حققت مطالب حاضره ويرجو فيها أن تحقق آمال مستقبله . هذه الأصولية تدعم بتجربة مصر الثورية خاصة فى الفترة الناصرية .

وهذا يستدعى عرض دور الدين فى المجتمع كما يفهمه حسن حنفى وأهمية فهم القيادة لهذا الدور أن الدين أثره القوى ليس فقط من خلال سريانه بين الجماعات الدينية على المستوى الشعبى فى حياة وسلوك الأفراد وثقافتهم وتصوراتهم للعالم ولكن أيضا من خلال دوره فى الحياة الاجتماعية والسياسية ودوره فى التنمية القومية هنا تتجلى العلاقة بين الدين والسلطة السياسية ، ويبدو تحليل حسن حنفى لهذا الدور أعمق ما قدم فى المجلد الرابع من :" الدين والثورة فى مصر" فقد شارك بدراسة هامة ١٩٧٨ كجزء من "مشروع التنمية فى مصر" (٣٢) توضح لنا هذه الدراسة حقيقة دور الدين فى الفترة من ١٩٥٢ حتى ١٩٨١ وتدور الدراسة حول فكرة أساسية هى أن الدين فى مصر دائما هو تاريخها فمنذ الفراعنة القدماء حتى العصور الحديثة كان الدين محور الحياة المصرية .

ويتحدد مفهوم الدين فى هذه الدراسة على تصور القيادة السياسية له وكيف استخدمته من أجل تحقيق التغير الاجتماعى والسياسى سواء مباشرة أو من خلال أجهزة الاعلام والمؤسسات فقد كان تصور القيادة السياسية للدين قوة حركية فعلية فى إستخدام الدين كعامل للتنمية والمقصود هنا التنمية بالمعنى الواسع ويقوم اعتمادا على تحليل خطب واحاديث عبد الناصر بيان دور الدين فى فكره السياسى ، موضحا أهمية الخطاب السياسى الذى كان يعبر عن حلم الستينات . وهو يعرض أولا للتطور الدينى فى مصر الحديثه بادئا بالإتجاهات الدينية قبل ١٩٥٢ ، والتكوين الدينى للضباط الأحرار ثم يعرض للقرارات الدينية الرئيسية أو أثر التنمية على الدين مثل : إلغاء المحاكم الشرعية - قانون الأحوال الشخصية - الغاء الوقف - قانون تطوير الأزهر - انشاء المجلس الاعلى للشئون الإسلامية ، نص الدستور على كون الاسلام الدين الرسمى للدولة - جعل التربية الدينية إجبارية فى كل المدارس . حركة بناء المساجد وتوجيه الأئمة .

ثلاث مراحـــل

ويتضح لنا من تحليل حسن حنفى لدور الدين فى معارك التنمية وجود ثلاث مراحل متميزة يظهر فيها دور الدين .

الاولى : تمتد من ١٩٥٢ - ١٩٦٠ وهى المرحلة التى تم فيها إستخدام الدين من أجل تحويل الانقلاب العسكرى او الحركة المباركة فى يوليو الى ثورة شرعية .

المرحلة الثانية من١٩٦١ حتى ١٩٦٦وهى المرحلة التى بلغ فيها استخدام الدين فى معارك التنمية الذروة سواء فى البناء الاشتراكى أو فى مقاومة الحلف الاسلامى والرجعية العربية، حيث يبدو الاسلام اول دين اشتراكى ويستخدم الدين ضد استخدام الرجعية العربية له .

المرحلة الثالثة من ١٩٦٧ حتى ١٩٧٧ وهى المرحلة التى ابتدأت بهزيمة ١٩٦٧ وانتهت فيها كل المعارك وظهرت فيها قيم سلبية جديدة مثل : الايمان والصبر والقضاء والقدر ، تحول بها الدين من معركة خارجية الى انفعالات وعواطف داخلية فانتهى المد الثورى وسادت الاتجاهات المحافظة من أجل الابقاء على النظام السياسى .

وخلاصة تحليل حنفى أن الدين لم يستخدم ضد إسرائيل (٣٣) ولم يستخدم كعامل للتنمية بل أستخدم كوسيلة للدفاع عن النظام الاجتماعى وتغيراته الثورية ضد الهجوم عليه بنفس السلاح من النظم الرجعية المجاورة فهو سلاح مفروض على القيادة السياسية للدفاع عن تغير حدث بالفعل ولتجريد المعسكر المعارض من أمضى سلاح معه وهو سلاح الدين امام الجماهير واعادة تصويبه اليه .(٣٤)

وفى نفس الإطار يقدم لنا فى دراسته "أثر العامل الدينى على توزيع الدخل القومى فى مصر" تحليلاً لدور الدين فى تشكيل سياسة توزيع الدخل ويقدم وجهة نظر معارضه لذلك الرأى الذى يربط بين الدين وتوزيع الدخل إنطلاقا من أن الإشتراكية التى كانت أهم معالم الستينات وكانت إستمراراً لحركة الإصلاح الدينى وتطبيقا لها وبالتالى فإن مفاهيم المساواه والعدالة الاجتماعية مفاهيم دينيه وأن الاشتراكية فى الستينات كانت إشتراكية إسلامية ومن هنا فاللدين دوره فى توزيع الدخل . فهذا الحكم متسرع يعوزه الدليل القاطع والبرهان والمادى ويقدم افتراضا مقابلا ، وهو أن مفاهيم المساواه والعدالة الاجتماعية وما يتبعها من نظريات فى الاشتراكية مفاهيم علمانية خالصة وأن الدين لم يستخدم الا كإجراء دفاعى بعد هجوم الرجعية العربية على الإشتراكية ويبين أنه يمكن تحليل أثر العامل الدينى على توزيع الدخل القومى فى مصر على مستويات ثلاث هى : القيادة السياسيه ، المؤسسات الدينية والعلمانية، ثقافة الجماهير (٣٥) .

ويخلص د. حنفى لنتيجة تعد صلب موضوعنا حين يبين لنا استخدام القيادة السياسية للدين كإجراء دفاعى فى الصراع على السلطة بتميزه بين استخدام الدين فى الستينات ١٩٥٢-١٩٧٠ (الإسلام والمساواة الاجتماعية" واستخدام الإسلام فى السبعينيات (الاسلام واللامساواة الإجتماعية) المتمثل فى التراجع عن اشتراكية الستينات ٧١-١٩٧٣ وسياسة الانفتاح ، وطرح الاشتراكية الديمقراطية .

يهمنا هنا العلاقة بين الدين والثورة فى الفترة من ١٩٥٢ حتى ١٩٧٠ وهو ما يتناوله حسن حنفى فى المجلد الثالث الذى يخصصه للدين والنضال الوطنى وفيه يسعى لإبراز دور

الدين فى المعارك التى خاضها عبد الناصر ضد اسرائيل وضد الأحلاف من أجل صياغة مشروعنا القومى حيث يقدم لنا عدة دراسات الأولى : "الجذور التاريخية للغزو الصهيونى فى التراث الاسلامى" من أجل التنبيه على الخطر وبيان الغزو الصهيونى جزء من الغزو الثقافى الغربى [٣٦] ويطرح القضية ثانيا فى "هل يجوز الصلح شرعا مع بنى إسرائيل" [٣٧] ويتوقف فى دراسة ثالثه مبنيا موقف "عبد الناصر وقضية الصلح مع إسرائيل" عبر تتبع مراحل فكر عبد الناصر ومواقفه التى تتمثل فى إدانه محاولات الصلح ورفض التفاوض تحت الاحتلال[٣٨].

عبد الناصر والإسلام

ويتضح فهمه للعلاقه بين الناصرية والاسلام فى "عبد الناصر والحلف الإسلامى" موضحا فاضحا لعبة الاستعمار فى المنطقة العربية الاسلامية باستغلال الدين لصالحه ، فالاسلام يستخدم كقناع لحلف بغداد كما أظهر عبد الناصر الذى يبين أن الحلف الإسلامى ماهو الاطبعة جديدة لحلف بغداد . ويظهر موقف عبد الناصر الإسلامى الثورى فى خطاباته لرسم صورة الشاه فهو أداة الاستعمار ، ومطية الصهيونية ، وحليف اسرائيل وعميل أمريكا حليف الرجعية العربية وعدو الحركة التقدمية المتاجر بالدين ، المناهض للوطنية القاضى على الحرية[٣٩]. ان هدف حسن حنفى من دراسته "عبد الناصر والشاه" يوضح موقفه الوطنى بعد إندلاع الثورة الاسلامية فى ايران وموت الشاه واقامة جنازة له فى مصر وتبنى حاكم مصر السابق لأسرة الشاه واستضافته فى مصر [٤٠] . إن هذا التقابل الدائم فى كتابات حسن حنفى يبين دور الدين فى مصر فى الفترة الناصرية ودوره فى الفترة الساداتية يؤكد حرصه على تنقية الإسلام من القيم السلبية وتأكيده على القيم الايجابيه .

ان هدف حسن حنفى اعادة بناء الفكر السياسى الإسلامى من خلال تحليل خطابات عبد الناصر ، وهذا ما يتضح من بيانه نقد عبد الناصر وهجومه على الحلف الإسلامى باعتباره أحد مكونات الإسلام السياسى[٤١] يعرض حنفى للقضية ويحللها على الوجه التالى :

– لم تتحقق نظرية الدوائر الثلاثة التى عرضها عبد الناصر فى فلسفة الثورة الدائرة المصرية والعربية والاسلامية فبينما كانت الدائرة العربية أقوى الدوائر وأكثرها نشاطا تليها الدائرة المصرية ، ظلت الدائرة الإسلامية مجرد رابطة دينية روحية دون أن تتحول الى نظرية سياسية أو عمل سياسى على مسرح السياسة الدولية .

- ظلت تفرقة عبد الناصر بين الدين والسياسة تفرقة ضعيفة ولاتخدم قضيته .

- إقتصر استعمال الثورة المصرية فى التطبيق الاشتراكى على النحو الدعائى الجدلى الإعلامى للمحافظة على النظام ضد هجوم السعودية ، كانت معركة بين نظامين خلال أجهزة الاعلام الرسمية دون أن يكون لها أثر على الرأى العام .

يريد حسن حنفى أن يدعم الناصرية بالاسلام فكتب بمناسبة ذكرى عبد الناصر إبان الثورة المضادة فى مصر لإستغلال الدين من اجل الإبقاء على الوضع القائم دراسته "عبد الناصر والدين"(٤٢) حيث يظهر عبد الناصر فى كتابات حنفى وكأنه حلم حياتنا فهو صاحب مشروعنا القومى الحديث الذى تحقق على مدى ثمانية عشر عاما فأعطى المنطقة واقعا وكيانا مناهضا للإستعمار والصهيونية والرأسمالية ومؤداه إستقلال الارادة الوطنية للشعوب وسيطرتها على وسائل الانتاج ، مؤسسا حركة عدم الانحياز وذلك مقابل المشروع المضاد المتحالف مع الاستعمار المستسلم للصهيونية الذى تتشابك مصالحه مع الرأسمالية العالمية ، هنا يظهر ناصر من جديد واستخدامه للدين من أجل الثورة كعزاء لنا عما نحن فيه هذه الايام من إستخدام الدين لتكريس الثورة المضادة . فقد ظهر البعد الثورى للدين فى معظم المعارك التى دخلها ناصر ، وهى معارك بدأت فى تواريخ محدودة ولكن ظلت مستمرة على مدى حياته وإبان الثورة فى مصر وهى على التوالى : الدين والثورة (٥٢-١٩٥٣) الدين والسلطة (١٩٥٤) الدين والوحدة (١٩٥٨) الدين والاشتراكية (١٩٦١) الدين وعدم الانحياز (١٩٦٥) الدين والصمود (١٩٦٧) ويرى حنفى فى تحليله للدين والسلطة أن صراع الاخوان والثورة كان مأساة وطنية خسرت فيها الثورة التأييد الشعبى الذى كان يمثله الاخوان كما خسر الإخوان التأييد الشعبى الذى كان يمثله رجال الثورة . والوحدة بينهما هو مايهدف إليه لهذا أسس مجلة اليسار الاسلامى (القاهرة ١٩٨٠) التى لم يصدر منها سوى عدد واحد (٤٣) . هنا تظهر الناصرية لتدعيم الجوانب الثورية فى الدين وتبدو فى كتابات حسن حنفى رمزا ومطلبا وحلما. إن ماكتبه حنفى تعبيرا عما يجيش فى صدر الجماهير التى مازالت ترى فى الزعيم الكبير الراحل قائدا ورمزا ومررا وطريقا للخلاص لقد تحول الشخص إلى فكرة وأصبح ناصر هو التحرر والحرية . أن عبد الناصر الذى صاغ مشروعنا القومى وعبر عن مصالح الجماهير مازال كامنا فى روح شعبنا ينتظر الانطلاق فتعود الناصرية الشعبية ويعود مشروعنا القومى لمناهضة الاستعمار والصهيونية والرأسمالية لتحقيق أمانينا القومية فى الحرية والاشتراكية والوحدة(٤٤) .

إن إختفاء عبد الناصر عن الساحة العربية جعلها تخوض معركة البقاء دون زعامة قادرة على توحيدها واستمرار نضالها . وعلى ذلك تبدو أن الناصرية اليوم - التى كان نعانى مثالبها وعلى رأسها غياب الحرية والديمقراطية - وكأنها أزهى فترات حياتنا وكأنها الآن بالنسبة لنا مطلبا بعيد المنال نتمنى تحقيقه من جديد أو الرجوع اليه (٤٥) وتتضح صورة ناصر من خلال حديث حنفى فى الأصولية الاسلامية عن السادات الذى أتى خلفا لزعيم شعبى، والتقابل يؤكد اعلاء حنفى للناصرية وقوتها الشعبية . وظهرت شدة الناصرية وأنها مازالت فى قلوب الناس تحرك الجماهير كما اتضح فى الانتفاضة الشعبية فى ١٨ ، ١٩ يناير وظهر للسلطة السياسية أن الخطر الاكبر هو فى جماهير الناصرية من الفقراء والمحرومين الذين رفضوا زيادة الأسعار وهبوا ضد مظاهر الترف والبذخ والزيف الإعلامى والفساد فى البلاد "لقد كانت صورة ناصر فى يناير تتحكم بالملايين فى الشوارع وكان ذلك كله اقتراعا عاما ضد سياسة الانفتاح ودفاعا عن المكتسبات الشعبية وحقوق الملايين التى جسدتها الناصرية" (٤٦).

تقترب الناصرية من الاسلام والاسلام من الناصرية فى فكر حسن حنفى وبهما معا تحقق مصر مشروعها القومى الوحدوى التحررى .

لما كانت الناصرية هى الرغبة المكبوتة على مدى سنوات وكان الإسلام هو الفكرة المزاحة على مدى ثلاثة عقود وكان مستقبل مصر القريب هو التعبير عن هذه الرغبة المكبوتة عودة الى الناصرية الشعبية بعد أن علمتنا التجارب أن الحفاظ على المكاسب الثوريه لايتم الا بالشعب وبتنظيمه السياسى وبالحرية والديمقراطية (٤٧) .

نختتم دراستنا بما يشبه النبوءة الثورية بنبوءة مستندة الى واقع مصر وأمال أبنائها تلك التى يتنبأ فيها حنفى بقوله" أنه لاسبيل الى وقف الناصرية الشعبية القادمة فى المستقبل القريب وقد بدأت بشائرها فى الظهور وإرهاصاتها فى التحقق وبوادرها تظهر للعيان فاختيار مصر الثورى الذى بدأ فى يوليو ١٩٥٢ مازال يمثل إختيارها الاول ومازالت مصالحها متمثلة فى مشروعها القومى كما صاغه ناصر" (٤٨) .

هوامــش

(١) "الدين والثورة العرابية "كتاب الموقف العربى الثورة العرابية فى مائة عام (١٨٨١-١٩٨١) وأيضا "الدين والثورة فى مصر" المجلد الثالث ص ٣٠٥ .

(٢) د. حسن حنفى : من العقيدة الى الثورة "المجلد الاول ص ٥٠ الهامش .

(٣) مقدمة د. حسن حنفى لكتاب سبينوزا "رسالة فى الأصوات والسياسة" الطبعة الثانية مكتبة الانجلو المصرية القاهرة ١٩٧٨.

(٤) راجع من العقيدة الى الثورة "مكتبة مدبولى القاهرة والدراسات العديدة حوله راجع ماكتبه د. عبد المنعم تليمة العدد الأول من فصول ود. أحمد عبد الحليم عطية "الانسان فى الأصولية الجديدة" مجلة الوحدة العدد ٧٧ ، ٧٨ فبراير ، مارس ١٩٩١ .

(٥) يخبرنا حسن حنفى فى مقدمة دراسات فلسفية ان محتويات هذا المجلد استئناف لما قام به فى قضايا معاصرة بجزئية الذى كتب أثر هزيمة يوليو ١٩٦٧ وفى كلتا الفترتين الإشكال واحد "جدل الأنا والآخر" وهما الجبهتان الاوليان فى الموقف الحضارى لجيلنا الموقف من التراث القديم والموقف من التراث الغربى ، اما الجبهة الثالثه الموقف من الواقع مقالاتها بعنوان "الدين والثورة" فى مصر ١٩٥٢-١٩٨١" د. حسن حنفى : دراسات فلسفية مكتبة الانجلو المصرية القاهرة ١٩٨٧ المقدمة .

(٦) د. حسن حنفى : من العقيدة الى الثورة "المجلد الاول ص٤١ الهامش .

(٧) د. حسن حنفى : الدين والثورة فى مصر المجلد السادس ص ٢٢٧ .

(٨) لقد كتب حسن حنفى عدة دراسات ترفض هذه القيم السلبيه وتدعو إلى رفضها راجع "الدين والثورة فى مصر" المجلد السابع" اليمين واليسار فى الفكر الدينى . مقالات فى اليسار الدينى ص١٦٣-٢٠١ .

(٩) د. حسن حنفى : من العقيدة الى الثورة المجلد الاول ص٢٠ .

(١٠) هذا هو موقف فيورباخ الذى قدمه حسن حنفى الى العربية ونجد هذا الإتجاه الفيورباخى ساريا فى اعمال راجع دراستنا فلسفه فيورباخ دار الثقافة القاهرة ١٩٨٩ ، ويتضح موقف فيورباخ هذا فى كتابه محاضرات فى فلسفه الدين حيث يرى اننا يجب أن نصبح متدينين حقا اذا كانت السياسة هى ديننا .

(١١) د. حسن حنفى : من العقيدة الى الثورة المجلد الاول ص٣٠ .

(١٢) المرجع السابق ص٩ .

(١٣) د. حسن حنفى : اليسار الاسلامى والوحدة الوطنية العدد الثامن من الدين والثورة فى مصر ، الدراسة الاولى ماذا يعنى اليسار الاسلامى ص ٥٧ ومابعدها .

(١٤) المرجع نفسه ٥٨ .

(١٥) د. حسن حنفى : اليسار الإسلامى ومستقبل مصر المجلد الثامن من الدين والثورة فى مصر ص ١٦٥-١٦٩ .

(١٦) مقدمة د. حسن حنفى لترجمته كتاب سارتر تعالى الأنا موجود دار الثقافة الجديدة القاهرة ١٩٧٧ التصدير .

(١٧) د. حسن حنفى : أثر العامل الدينى فى توزيع الدخل فى مصر ، الدين والثورة فى مصر المجلد الرابع ص٢١٣ .

(١٨) د. حسن حنفى : "عبد الناصر وقضية الصلح مع إسرائيل " الدين والثورة فى مصر المجلد الثالث ٩٤-٩٥ .

(١٩) د. حسن حنفى : أثر الامام الشهيد سيد قطب على الحركات الدينية المعاصرة ، الدين والثورة فى مصر المجلد الخامس ص١٦٧ .

(٢٠) د. حسن حنفى : مأساة الأحزاب التقدمية فى البلاد المتخلفة من الدين والثورة فى مصر المجلد الثامن ص١٨٩ .

(٢١) د. حسن حنفى : الأصولية الإسلامية ، الدين والثورة المجلد السادس ص١١.

(٢٢) د. حسن حنفى "من العقيدة إلى الثورة" المجلد الاول ص٤٩ .

(٢٣) د. حسن حنفى : عبد الناصر وقضية الصلح مع إسرائيل ، المجلد الثالث من الدين والثورة فى مصر ص١٤٠ .

(٢٤) كتب د. حسن حنفى عدة دراسات عن الإخوان . وهو يخبرنا فى مقدمة من العقيدة إلى الثورة أن صراع الاخوان والثورة من مصادر كتابة التى وجهته لتقديم مشروعة . وكتب عنها عدة دراسات تجدها فى الأصولية الإسلامية الجزء السادس من الدين والثورة فى مصر صفحات ٢٩٣-٣٠٧ .

(٢٥) د. حسن حنفى : الدين والثقافة والوطنية أول مجلدات الدين والثورة فى مصر ص١٨ .

(٢٦) د. حسن حنفى : المقومات الثقافية للشخصية العربية بحث ألقى فى المؤتمر القومى للثقافة العربية بطرابلس بالجماهيرية الليبية الدين والثورة فى مصر الجزء الاول ص١٤١ ومابعدها .

(٢٧) الموضوع السابق ص١٦١ .

(٢٨) د. حسن حنفى : المسلمون فى آسيا فى مطلع القرن الخامس عشر الهجرى ، المجلد الخامس من الدين والثورة فى مصر ص٣-٨٩ .

(٢٩) المصدر السابق ص١٢٣ ومابعدها .

(٣٠) نفس المصدر : ص١٦٧ –٣٠٠ .

(٣١) د. حسن حنفى : الأصولية الإسلامية ، المجلد السادس من الدين والثورة فى مصر ص٣ ومابعدها.

(٣٢) د. حسن حنفى : الدين والتنمية القومية فى مصر ، المجلد الرابع من الدين والثورة فى مصر ص٣ ومابعدها .

(٣٣) قام حسن حنفى بعدة دراسات وطنية توضح الموقف العربى القومى الاسلامى من إسرائيل تذكر منها .

- الجذور التاريخية للغزو الصهيونى فى التراث الإسلامى .
- هل يجوز شرعا الصلح مع بنى إسرائيل .
- عبد الناصر وقضية الصلح مع بنى إسرائيل .
- مخاطر السلام .
- لا مفر من الصمود والحوار .
- قبل الانتفاضه وبعدها .
- الأيديولوجية الصهيونية ، هل تراجع الصهيونية نفسها ، مراجعات المجلد الثالث من الدين والثورة فى مصر .

(٣٤) د. حسن حنفى : الدين والتنمية فى مصر ص ٢٠٧ .

(٣٥) د. حسن حنفى : "أثر العامل الدينى على توزيع الدخل القومى فى مصر "الدين والثورة فى مصر المجلد الرابع ص ٢١٣ .

(٣٦) د. حسن حنفى الجذور التاريخية للغزو الصهيونى فى التراث الإسلامى الجزء الثالث من "الدين والثورة فى مصر" ص٤ .

(٣٧) د. حسن حنفى : هل يجوز شرعا الصلح مع بنى إسرائيل المجلد السابق ص ٣٣ .

(٣٨) د. حسن حنفى : موقف عبد الناصر من قضية الصلح مع بنى اسرائيل المجلد الثالث "الدين والثورة فى مصر" ص٨٩ ومابعدها .

(٣٩) د. حسن حنفى : عبد الناصر والشاه ، الدين والثورة فى مصر الجزء الثالث ص ١٧٣ ومابعدها .

(٤٠) يبدو اهتمام حسن حنفى بالثورة الايرانية كجزء من الثورة الاسلامية الكبرى ويظهر هذا الإهتمام فيما اصدره باسم اليسار الاسلامى وبتقديمه وتحقيقه لكتابى الإمام الخمينى : الحكومة الإسلامية القاهرة ١٩٧٩ ، وجهاد النفس أو الجهاد الأكبر القاهرة ١٩٨٠ وبدراساته المتعددة خاصة "الثورة الإيرانية والثورة العربية" التى يرى فيها أن الثورة الإيرانية هى فى واقع الأمر تجديد شباب الثورة العربية واحياء لمشروعها : فالثورة الايرانية تفجير للناصرية من جديد منبثقة عن الإسلام مجندة الجماهير تحت زى رجال الدين فهى ناصرية جديدةتعنى صياغة المشروع القومى الذى صاغه عبد الناصرّ "الدين والثورة فى مصر ، المجلد الثالث ص ٣٠٧ .

(٤١) د. حسن حنفى : عبد الناصر والحلف الإسلامى ، الدين والثورة فى مصر المجلد الثالث ص ١٦٥-١٧١ .

(٤٢) د. حسن حنفى : عبد الناصر والدين المجلد السابق ص١٨٣-٢١١ .

(٤٣) انظر دعوة حسن حنفى لتوحيد القوى الوطنية ، مجلة اليسار الاسلامى ، ماذا يعنى اليسار الإسلامى القاهرة ١٩٨٠ .

(٤٤) د. حسن حنفى : عبد الناصر والدين ، الدين والثورة المجلد الثالث ص٢١١ .

(٤٥) د. حسن حنفى : نشأة الاتجاهات المحافظة فى وطننا العربى الراهن الدين والثورة المجلد الخامس ص٩٢ .

(٤٦) د. حسن حنفى الأصولية الإسلامية ، المجلد السادس من الدين والثورة فى مصر ص٧٠ .

(٤٧) المصدر السابق ص ٢٠٢ .

(٤٨) الموضع نفسه .

عبد الناصر والإسلام

د. سعيد مراد

أولا : بدايات لابد منها

١- لقد احتلت ثورة ٢٣ يوليو مكانا بارزا بين الثورات الانسانية . فإذا كانت الثورة الفرنسية بحق هى أم الثورات . فان ثورة ٢٣ يوليو أم ثورات التحرر فى أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية . لقد فجرت ينابيع الثورة فى كل موطن عاش فى سجن الإستعمار وفى أغلال الاحتلال والسيطرة الأجنبية . وأعطت الكثير من الدروس لشعوب العالم الثالث خاصة فى قدرة التصدى وشجاعة المواجهة وعظمة القرار المصيرى .ولعل ذلك كله ما أثار الكثير من الجدل والخلاف حولها وحول الزعامة التاريخية التى قادت حركة الجماهير الراغبة فى الحرية والمتطلعة إلى الاستقلال عبر أحداث التاريخ المعاصر تلك القيادة التى وجدت نفسها فى مواجهة كثير من التحديات داخليا وخارجيا من محاولات الإحتواء تارة والإجهاز عليها تارة أخرى .

وتعددت وجهات النظر حول تلك القيادة التاريخية بين حماس المتحمسين وغلو المعاندين . وتصفية حسابات قام بها هؤلاء النفر ممن كانت الثورة فى غير صالحهم ومصالحهم الذاتية الضيقة وكان عبد الناصر ولايزال على رأس زعماء العالم الثالث ومن بين الشخصيات التاريخية ذات الثقل العالمى موضع أخذ ورد .. ومثار جدل وخلاف .. وكلما مرت الأعوام على وفاته زادت حدة الحوار حول شخصيته بأبعادها الانسانية المختلفة .. ولانستطيع فكاكا من الدخول فى حوارات متنوعة وذات أبعاد مختلفة وذلك لأننا نوقن أنه واحد من هؤلاء الذين شاركوا بفاعلية فى صنع تاريخ هذه الأمة .

٢- إن قضية العقيدة الدينية واستيعاب الإسلام بتعاليمه وأخلاقياته .. وكانت ولا تزال احدى محاور الحوار حول شخصية عبد الناصر . فقد وجد من بين الرافضين لزعامة عبد الناصر.. بل والاتجاه الثورى الساعى إلى التغيير منحازا إلى الجماهير الكادحة من أبناء مصر والأمة العربية والاسلامية من يشك فى صدق إسلام عبد الناصر .

وتعددت التهم الموجهة له ولعصره بين كونه علمانيا وشيوعياً إبتعد بالثورة عن المسار الإسلامى الصحيح وأحل أفكارا وسياسات فى لحمتها وسداها بعيدة عن الإسلام كل البعد

ومثل هذه الاتهامات تحتاج إلى تفنيد ممن يؤمن بقيمة الرجل ، مكانته وزعامته .. وهذا ماسنحاول فى هذا البحث المتواضع تقديمه . وتقديم الدليل على تهافته .

٣- بحثا عن الملامح الأولية التى تشكل شخصية عبد الناصر منذ بدايات حياته الأولى .

إن أول الحقائق التى يجب أن نقف عندها بداية . القول بأن عبد الناصر كان مسلماً لا أقول منفذا لكل أحكام الاسلام إذ أن ذلك ليس فى مقدورى أو مقدور غيرى .. الا أن القول بإسلامه لاشك فيه . إذ ليس من سلطة أحد أن ينزع عن مسلم إسلامه . مهما اتسعت دائرة الخلاف ، ومهما كانت المبررات فقد أغلق القرآن الباب أمام هؤلاء الذين نصبوا من أنفسهم قضاة يحكمون بالهوى ويفتون بغير علم ولا هدى ، قال تعالى : {إن الله لايغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء} (سورة النساء : آية ٤٨).

وهذا يعنى أن الإنسان يصيب ويخطأ ، وقد يصل الخطأ إلى درجة مؤثرة يترتب عليها بعض النتائج الخطيرة ، الا أننا فى دائرة العمل الإنسانى .. نتراجع .. نصحح .. ندرس وفى ذلك وحده بداية للخلاص من أخطاء الاجتهاد .

ثم نأتى إلى عبد الناصر الانسان . أنه ذلك الطفل الذى نشأ فى أسرة ريفية مصرية محافظة بشكل الدين بالنسبة لها ولغيرها من الأسر المصرية فى ذلك الوقت جوهر حياتها .. فالعقيدة الايمانية هى الرداء الذى يرتديه كل مصرى بشكل عام فى ذلك الوقت .. صحيح إن طفولة عبد الناصر كانت طفولة قلقة مضطربة بفعل العوامل الخاصة والعوامل العامة التى كانت تحيط به فى أسرته الصغيرة ، وفى عالمه الذى لم يجد أوسع منه ولا أرحب منه فى ذلك الوقت المصرى .

إن هذه الطفولة الملتهبة بالمشاعر الانسانية .. نتيجة التردد بين بيت جده وعمه بعد زواج والده . دفعته إلى التأمل وأحدثت فيه شيئا من التمزق الناتج عن تضارب المعاملة التى كان يلقاها ، فالحنان المفرط من أجداده ، ثم القسوة المبالغ فى صرامتها من جانب عمه . وحالة الضياع التى كانت تعانيها مصر من جراء التحالفات الغير شرعية بين القصر والانجليز والتناحر بين القوى السياسية . كل ذلك شكل شخصية عبد الناصر بملامحها الانسانية تارة ، الجادة المتناهية فى الصرامة تارة أخرى .

وتمضى مسيرة الحياة بعبد الناصر مشاركا فى كثير من الأحداث الا أننا لانجد ظهور ملمح فى التكوين الدينى بالشكل التقليدى المألوف فى ذلك العصر . فلم يتردد على كتاتيب تحفيظ القرآن شأن أطفال كثير من الأسر المصرية .. ولم تصل لنا أية أخبار عن التحاقه بأحد

المساجد، فالسياسة إستحوذت عليه والقضية الوطنية كانت شغله الشاغل وهمه الثقيل . وذلك لايقدح فى شخصيته بل يعد واحداً من الملامح الدقيقة فى بناء الشخصية . فعلى الجانب الآخر لم يصل الينا بالرواية أو الدراية مايفيد أو يشير إلى أن عبد الناصر سلك طريق اللهو واللعب وعدم المبالاة بل على العكس من ذلك فكل الأحداث تؤكد على اتسامه بالجدية والصرامة منذ صباه .

ثانيا : الاتجاه نحو التدين

مع مسيرة الحياة يبدأ الاتجاه نحو التدين يبرز فى حياة عبد الناصر . ومهما قيل فان أصدق ما يقال عن ذلك ما رواه الضباط الأحرار رفاق السلاح الذين كانوا ينتمون إلى جماعة الإخوان المسلمين ، يروى عبد المنعم عبد الرءوف أحد ضباط الجيش أنه قام بعرض فكر الإخوان المسلمين على اليوزباشى جمال عبد الناصر والملازم أول كمال الدين حسين بتكليف من الإمام حسن البناء الذى نادى بنشر فكر الجماعة بين ضباط الجيش . وكان أول اجتماع بشأن هذا الانضمام قد عقد . بمنزل عبد المنعم عبد الرءوف بالسيدة زينب بحضور الصاغ محمود لبيب وكيل جماعة الإخوان المسلمين . وتكررت هذه الإجتماعات . ومما يقوم دليلا على ثقة هؤلاء فى جمال عبد الناصر . عقد اجتماعات متكررة فى بيته فى منطقة تقاطع شارع أحمد سعيد بشارع رمسيس (الملكة نازلى سابقا) طيلة سنوات ١٩٤٤ ، ١٩٤٥، ١٩٤٦، ١٩٤٧، ١٩٤٨ من هنا . وتكونت خلية سرية تابعة لتنظيم الاخوان المسلمين داخل القوات المسلحة مكونة من سبعة ضباط هم : عبد المنعم عبد الرءوف ، جمال عبد الناصر ، كمال الدين حسين ، سعد توفيق ، خالد محيى الدين ، حسين حموده ، صلاح خليفه .

ولعله من المسلم به الآن أن جماعة الاخوان المسلمين لم تكن تقبل فى عضويتها أى شخص، وانما كانت تدقق فى الإختيار ، ولا مانع من وضع الشخص فترة تحت المراقبة الدقيقة . وهذا يؤدى إلى القول بأن جمال عبد الناصر كان من الشخصيات التى تتسم بحسن السمعة واستقامة الخلق والسلوك مما جعله موضع تقدير الجماعة واختياره عضوا فى أول خلية سرية داخل الجيش . استمرت العلاقات التى قام عبد الناصر بمسئولية تنظيمها حتى قيام الثورة بحكم مسئوليته عن تعميق العلاقة بين الضباط الأحرار وجماعة الإخوان المسلمين .

بعد قيام الثورة برز دور جمال عبد الناصر فى السيطرة على مقدرات الأمور "لأن سيطرة جمال عبد الناصر على تنظيم الضباط الأحرار محكمة ، ثم إن هذا التنظيم بدوره يسيطر على القوات المسلحة وهى الأداة الوحيدة القادرة على إحداث التغيير . ومن هنا بدأت العلاقات

تنعقد بين الاخوان المسلمين وقيادة الثورة ، فمن ناحية كانت هناك علاقات قديمة وطيدة وصداقة قائمة على الثقة . ومن ناحية أخرى وفى الظروف المستجده بعد قيام الثورة ، فقد برزت للعيان تناقضات وشكوك متبادلة بين الطرفين . وتفاقمت المشاكل بين قيادة الثورة ممثلة فى جمال عبد الناصر وبين الجماعة . وقد طرحت الجماعة الفكرة التى تنادى بحكم القرآن . وقد قال عبد الناصر "من جهة الحكم بالقرآن ، أنا أحكم به من الآن ولكن خطوة خطوة لأن فى البلد أجانب ومسلمين فاسقين ، والأمر يحتاج إلى ترو وسياسة" وتصاعدت الأحداث . وبدأت حركة اعتقالات للإخوان المسلمين منذ عام سنة ١٩٥٤ .

ولنا هنا وقفة لاستنباط بعض النتائج :

١- لم يكن إسلام عبد الناصر واستقامته موضع شك بل على العكس فقد حظى بثقة جماعة الاخوان المسلمين وهى جماعة يشكل المنهج الاسلامى الصحيح بنيانها .

٢- عندما طرح الإخوان فكرة الحكم بالقرآن لم يعترض عبد الناصر وإنما طالب بأن تكون هناك فترة انتقالية حتى لايتذرع أعداء الثورة للقيام بضربها والإجهاز عليها فالأجنبى الدخيل والعميل المتربص كانا يتربصان للمحاولة بقيام ثورة مضادة .

٣- إن القول بضرورة تصفية جماعة الإخوان المسلمين بدعوى العداء للثورة والأسلوب الذى أستخدم فى تصفية هذا الجماعة كان ضرورة فرضتها الظروف على عبد الناصر ؛ قول مرفوض. ذلك أن قدرة الثورة وعبد الناصر على وجه الخصوص على محاورة كل أعداء الثورة فى الداخل والخارج كانت تسمح بتوسيع دائرة الحوار مع الإخوان المسلمين حتى لو تشددوا فى مواقفهم ومطالبهم . ذلك لأن الأسلوب الذى استخدم فى تصفية جماعة الإخوان المسلمين ، أحد نقاط الضعف فى موقف عبد الناصر وهو مصدر الهجوم على الثورة ثم التشكيك فى زعامته بل وإسلامه .

ثالثا : مظاهر الطعن فى عقيدة عبد الناصر

إن موقف عبد الناصر من جماعة الإخوان المسلمين . فتح الباب على مصراعيه للطعن فى عقيدة عبد الناصر . حيث أن المنظرين منهم بالاضافة إلى غيرهم من اعداء الثورة بحثوا عن نقاط يجعلونها محور ارتكاز لهم فى الطعن عليه والنيل من عقيدته وهذه النقاط يمكن عرضها على النحو التالى :

(أ) طرحه لفكرة القومية العربية :

لقد وسع الطاعنون دائرة خروج عبد الناصر عن الإسلام من وجهة نظرهم واعتبروه عميلا فى يد أعداء الاسلام مهمته هدم الإسلام وذلك بتكريس جهده لتعميق مفهوم القومية العربية وركز على صبغ الحياة اليومية للسياسة المصرية بصبغة قومية . وهذا يعنى أنه يهدم نظام الخلافة الاسلامية ذلك النظام الذى استقرت عليه أوضاع المسلمون الأولون ، ومن ثم أصبح الصيغة الوحيدة للحكم فى الاسلام ، وأى طرح آخر فى مقابل فكرة الخلافة مروق عن الدين وخروج عن قواعده . ونحن نرى من جانبنا أن فى ذلك كثير من التجنى للأسباب الآتية :

١- أن القول بوجود تناقض بين الفكر القومى والفكر الدينى قد يكون صحيحا إذا ما كنا نعرض لمفهوم القومية كما نشأ فى الدول الأوروبية . إذ أن فكرة القومية فى أوربا نشأت فى مقابل دولة الكنيسة ، تلك التى كانت تفرض سيطرتها على مقدرات الحياة فى أوربا . لذلك فاننا نرفض أيضا المفهوم الماركسى كما ورد فى كتاب ستالين (الماركسية والمسألة القومية) ذلك أن هذا الفكر يستند فى قيامه على أساس عنصرى قبلى يرفض المنطق الدينى بل ويتناقض معه .

وعلى العكس من كل ماسبق فان للعرب نظريتهم الخاصة فى القومية والأمة يشكل الدين محور قيامها فى الغالب الأعم .. فالقومية تخدم مصالح الشعوب الاسلامية وتحررها من كل محاولات السيطرة والهيمنة الأجنبية ، كما تتشابك الأخلاقيات الاسلامية مع التقاليد القومية بحيث يصبح من الصعب التمييز بين القيم الإسلامية والقيم الأصلية للثقافة القومية العربية . بل الأكثر من ذلك فان القومية العربية روح وجسد . روحها الإسلام وجسدها العربية لغة وثقافة . فالقرآن الكريم دستور الإسلام ومصدره الدعوة نزل باللغة العربية تلك اللغة هى الوعاء الذى تصب فيه كل مقومات العقيدة الإسلامية . وليس بدعا من القول أن كل حركات التحرر حتى تلك التى نادت بالجامعة الإسلامية كانت ترتكز على العرب شعباً ووطنا بل ودولة تستوعب كل الأجناس الأخرى التى دخلت الاسلام . كل ذلك يؤكد على حتمية التلاحم بين العروبة والاسلام .

٢- إن القول بأن التركيز على مفهوم القومية العربية يتعارض مع سماحة الاسلام الذى إتسع للقوميات والأعراق الأخرى الداخله فى دين الله. يمكن الرد عليه بأن هذه القوميات قد انصهرت فى دائرة العروبة والاسلام حيث أن العربية صارت لغتهم وقد جاء فى قول محكم للنبى صلى الله عليه وسلم "أن العربية هى اللسان" فالحقيقة الواضحة للعيان أن العروبة هى

الهوية السياسية للعرب ، والعرب هم كل من تكلم العربية واندمج فى الثقافة العربية وتمثلها بغض النظر عن الأصول العربية . فالبخارى والترمذى والفارابى والغزالى وغيرهم كثير يمثلون اليوم الرصيد الحضارى للأمة العربية . وقد يطرح البعض طعنا على ذلك القول بظهور الحركة الشعوبية فى القرن الثانى الهجرى فى مقابل العصبية العربية فى ظل بنى أمية . مردود عليه ذلك أن هذه الحركة ظهرت بفعل الممارسات الخاطئة لولاة بنى أمية وبفعل الأحقاد السياسية التى كانت تحرك هؤلاء الشعوبيين . والممارسات الخاطئة لا يقاس عليها .

٣- إن آخر نظام شرعى يمثل الخلافة الاسلامية هو النظام العثمانى وقد ساد المنطقة بالقبول والرضا منذ القرن السادس عشر إلى بدايات القرن العشرين . وكان عجزه قد تبدى فى الواقع منذ أوائل القرن التاسع عشر . إن هذه الخلافة تخلت عن مسئولياتها الدينيه ولم تعد تمثل الخلافة الاسلامية فى اطارها الصحيح . بل إن حركة كمال أتاتورك قد أتت على كل فكر إسلامى أصولى داخل تركيا مركز الخلافة الاسلامية ، ولم يجد العرب شكلا من أشكال التكتل فى مواجهة حركة المد الاستعمارى ، فالحتمية التاريخية قد فرضت الفكر القومى على الساحة قبل ثورة ٢٣ يوليو بكثير فى كل البلدان العربية "إن التاريخ ، أهم الوسائل لإثارة الوعى القومى وتقويته فى النفوس ، لأنه يكون - مع اللغة أهم دعائم القومية ومقوماتها . فاذا كانت اللغة بمنزلة حياة الأمة وروحها ، فان التاريخ بمنزلة شعور الأمة وذاكرتها" .

لكل ماتقدم نقول ان الطعن فى عقيدة عبد الناصر استنادا على مناداته بالقومية العربية . يفتقد إلى كثير من العقلانية وينطلق من أساس ذاتى نتيجة لإفراز نفسى صنعته ظروف المواجهة .

(ب) هل كان عبد الناصر شيوعيا ؟

إن نقطة الطعن فى عقيدة عبد الناصر الثانية هى اتهامه بالشيوعية . استنادا إلى طرح الفكر الاشتراكى والقيام بإصدار قوانين الاصلاح الزراعى وقوانين يوليو الاشتراكية والسيطرة على هياكل الانتاج الرئيسية والانحياز الواضح للشعب فى طبقاته خاصة الكادحين المطحونين من أبنائه .

وقد قام عبد الناصر مبكراً بالرد على مثل هذا الطعن وذلك فى حديث أجراه معه (فرانك كيرنز) مندوب شركة كولومبيا للإذاعة فى ١٤ ابريل سنة ١٩٥٨ . لقد سأله المندوب بقوله :

"إن سياستكم هى الحياد . ومع ذلك فأنتم تهاجمون الاستعمار الغربى ولا تهاجمون الكتلة الشيوعية . فكيف تفسرون ذلك ؟

وأجاب عبد الناصر قائلا : "إن الغرب هو الذى شن علينا حرب الدعاية والحرب السياسية والحرب الاقتصادية ، فقد جمدت أموالنا فى بريطانيا والولايات المتحدة وتركنا من غير نقد أجنبى نواجه ضغط الدول الغربية الكبرى علينا وفى المقابل قدم الاتحاد السوفيتى نوايا طيبة من حيث عرض شراء القطن المصرى ، كما عرض أن يبيع لنا كل مانحتاجه من القمح "إن هذا الرد من عبد الناصر يؤكد وعى عبد الناصر بمغزى السؤال المطروح . وهو أن الاتجاه نحو المعسكر الشيوعى انما هو نتيجة الميول الدفينة لدى عبد الناصر نحو الشيوعية .. ويأتى الرد لكى يوضح الدوافع الحقيقة لهذا الاتجاه . وهى دوافع وطنية لا علاقة لها بالأيديولوجية وغيرها . فالغرب هو الذى دفع عبد الناصر حماية لاستقلال أمته وحفاظا على استمرار الثورة إلى توسيع دائرة العلاقات مع الإتحاد السوفيتى .

لقد حرص عبد الناصر فى ظل العلاقات المتميزة مع الاتحاد السوفيتى أن يؤكد على هويته الإسلاميه فى كل مناسبة من ذلك على سبيل المثال حرص عبد الناصر على أداء صلاة الجمعة أثناء زيارته للاتحاد السوفيتى عام ١٩٥٨ ومقابلته لزعماء المسلمين وقد كان ذلك من عبد الناصر من أهم المؤشرات التى تؤكد للسوفييت أن الدين ليس محلا للتفاوض أو التنازل فاذا ما أضفنا إلى ذلك تصدى عبد الناصر (لخروشوف) بعد ثورة عبد الكريم قاسم فى العراق لأكبر دليل على عمق ايمان عبد الناصر بعروبته وإسلامه. وجاء تصريح عبد الناصر لمدير مكتب وكالة الأسوشيتد برس فى القاهرة ومراسل صحيفة (كريستيان ساينس مونتيور) بالقاهرة فى ١٩٥٩/١٠/٩ أكبر دليل على ما نقول .

س : كيف يمكن مقاومة الشيوعية من هذه الناحية أعنى فى العالم العربى ؟

يجيب عبد الناصر "إن الشيوعية عقيدة ، والعقائد لا تواجه إلا بالعقائد ، ولقد أوقفت ثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢ فى مصر تقدم المنظمات الشيوعية حين أبرزت للشعب المصرى عقيدة مستوحاة من ظروفه الخاصه ومن مبادئه ومن تاريخه ، ومن طاقته الخلاقة . قبل الثورة كان الشيوعيون ولو أنهم قلة فى العدد يسيطرون على الجماهير باستغلال الأهداف الوطنية التى كانت مضيعة قبل الثورة . ولكن الكفاح من أجل الاستقلال والنصر الذى تحقق فيه ، والكفاح من أجل عدم الانحياز والنصر الذى تحقق فيه ، والكفاح من أجل القومية العربية والنصر الذى تحقق فيه ، ووضع الخطوط لمجتمع ديمقراطى اشتراكى تعاونى والجهود التى تكرس له . كل هذا أدى الى مواجهة عقيدة الشيوعية بعقيدة أخرى أصيلة ذات جذور حقيقية فى حياتنا . ومن ثم انتهى الأمر بعزل الشيوعين تماما ، وكما قلت إن خطر الشيوعيين هو فى تسلطهم على الجماهير وفى المجتمعات التى يسيطر عليها الإقطاع وتسيطر عليها الرجعية

والاستغلال وجيوش الاحتلال . فان المجال أمام الشيوعيين يصبح واسعا فسيحا . أقول هذا لأوضح أننا عندما نحارب الشيوعية لايمكن أن نسمح بقيام عناصر رجعية ولايمكن أن نسمح باستغلال ولا بسيطرة من الداخل أو من الخارج ".

هذا كلام عبد الناصر بنصه . وهو فى وضوحه يبطل كل المطاعن على إسلامه . ولا يدع أمام مخادع أو مغالط فرصة لتوجيه الاتهام بالشيوعية إليه . إننا أمام نموذج للوعى الثورى بقضايا الجماهير والسير فى الطريق الصحيح للاستقلال بعيداً عن التبعية فى كل صورها وأبعادها .

رابعا : ماذا قدم عبد الناصر للمسلمين والإسلام ؟

إننا لانقدم كشف حساب عن عطاء عبد الناصر فذلك غير وارد ولا فى استطاعة أحد حصر كل المنجزات . إذ أن انجازه له أبعاد سيكولوجية بالاضافة إلى أبعاده السياسية والاجتماعية والاقتصادية . لكن (ما لايدرك كله لا يترك كله) ومانستطيع أن نقدمه كنماذج فقط يتمثل فى الآتى :

١- لقد حرص عبد الناصر فى كل مناسبة دينية شارك فيها أن يوضح قيمة الرسالة والرسول . وحرص الاسلام على صنع أمة صافية نقية :

يقول عبد الناصر بمناسبة الاحتفال بالمولد النبوى الشريف بتاريخ ١٩٥٤/١١/٨ : "كان محمد عليه السلام نقى السر والعلن ، طهور الظاهر والباطن ، لايوجد بين حياته الخاصة وحياته العامة حجاب ، فسيرته فى نفسه وفى بيته كسيرته بين الناس ، ودعوته التى يعرض على الناس أصولها ، كان أول الناس احتكاما إليها وأخذاً بها .. والحق أن صاحب الرسالة العظمى قد زوده الله بثروة من الشرف والصراحة والثبات" .

ويقول فى حديث مع الصحفى الهندى كرانجيا فى ١٧ ابريل سنة ١٩٥٩ "منذ أربع عشر قرنا خلت أشرقت السماوات والأرض بنور الله عز وجل ، وهبطت الرسالة المحمدية فأضاءت الكون بنور الهداية والتوحيد .. وأفاضت على البشرية نعمة السلام والإسلام وحررت النفوس من الذل والعبودية ومنحت الإنسانية الحرية" .

هكذا فهم عبد الناصر بثاقب فكرة واشعاعات وجدانه مكانة الرسالة والرسول والغاية التى جاءت بها . وما تراجع يوماً عن الربط بين العقيدة والمنهج بين الإسلام والأخلاق فيقول : "إن الدين سلوك فى الحياة ومبادىء للأخلاق والعلاقات بين الناس" وفى ٣ يونيو سنة ١٩٦١ يقول: "إن الارتباط بين الدين والوطنية وثيق ومتين .. فكل منهما دعوة دين وكل منهما

انتفاضة وطنية .. وهما فى الحقيقة نداء إلى الحرية : أحدهما نور من الله والثانى من انعكاس هذا النور على ضمائر البشر" إن هذه الروح الايمانية التى تشع من كلمات عبد الناصر فى كثير من المناسبات التى تحدث فيها . لتؤكد على جوهر الإيمان .

٢- إن المسيرة التاريخية لثورة ٢٣ يوليو حافلة بكثير من الإنجازات فى سبيل الدعوة الصحيحة الواعية وبيان ذلك :

* صدور قانون تطوير الأزهر سنة ١٩٦١ هذا القانون الذى دار حوله جدل كثير بين مؤيد ومعارض. ونحن نرى إن ادراك عبد الناصر لمكانة الأزهر ورجاله ، ووعيه بحرص زعماء الاصلاح والتجديد داخل الأزهر ذاته على التحديث والتطوير هو الذى دفع عبد الناصر إلى اصدار قانون الأزهر . لكى ينفتح على الثقافات والعلوم التى تتواكب مع حركة العصر . ليستمر فى اداء دوره لا فى مصر وحدها بل فى كل بقاع الإسلام . لقد أدرك عبد الناصر الحاجة الضرورية للطبيب المسلم والمهندس المسلم والمحاسب المسلم والإدارى المسلم : وأدرك حاجة الفقيه والأصولى إلى معطيات العلوم العصرية فكان التطوير الذى أعطى ثماره اليوم من خلال مبعوثى الأزهر إلى المراكز الاسلامية فى العالم .

* إذا ما أضفنا إلى ما سبق إنشاء مدينة البعوث الاسلامية لاستقبال أبناء العالم الإسلامى على أرض مصر العروبة والإسلام لكى تكون مستقرا لهم فى رحلتهم العلمية فى رحاب الأزهر الشريف .. إن طلاب العالم الإسلامى ومبعوثيه الذين عاشوا فى احضان مصر حينا من الدهر يتلقون العلوم أصبحوا اليوم عوامل قوة فى بناء الكيان الاسلامى .

* ثم يأتى إنشاء المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، ذلك المجلس الذى قدم الكثير من البحوث والدراسات المتنوعة التى تعنى بالإنسان المسلم وبناء شخصيته وايقاظ وعيه وتمكينه فى الأرض . يأتى إنشاء هذا المجلس كثمرة من ثمرات روح البعث الاسلامى فى عهد عبد الناصر .

* وليس من المعقول أن ينكر المنكرون على عبد الناصر العطاء المتجدد فى محيط الدعوة الإسلامية من خلال إذاعة القرآن الكريم . تلك الاذاعة التى تطورت لكى تصبح جامعة إسلامية على الهواء تبث برامجها إلى العالم الاسلامى .. فتنتقل إلى شباب المسلمين خير زاد يعينهم على فهم دينهم ويحميهم من التطرف والانحراف .

خلاصة القول : إن عبد الناصر عاش مسلما ويحرص على الإسلام ويدعو إليه ويبذل جهده كل الجهد للحفاظ على أمة الاسلام حرة بعيدة عن التبعية ، ولقد مات عبد الناصر مسلما بقده وقديده بعد أن ترك ميراثا عظيما لاينكره عاقل منصف .

أما عن حسناته وسيئاته . فهذا أمر مرده إلى الله عز وجل الذى يضع الموازين القسط ليوم القيامة . وقد أقر عبد الناصر أنه وغيره من البشر معرضون للخطأ غير معصومين اذ يقول: "نحن نعلم أننا سنخطىء فلسنا معصومين من الخطأ .. ونحن نعلم أن هذا الوطن قد يتزعزع. وقد لانفهم الأمور على حقيقتها" .

لقد اجتهد عبد الناصر فأصاب وأخطأ ، لكن من لا يخطىء "من كان منكم بلا خطيئة فليرمها بحجر" هكذا قال عيسى عليه السلام لهؤلاء الذين يفصحون عن أخطاء غيرهم متناسين ما وقعوا فيه هم من الأخطاء .

إن الوعى بحركة التاريخ أمر هام وضرورى وعلينا أن نعى تاريخ هذه الأمة . علينا أن نبحث عن الأخطاء حتى لانعاود الوقوع فيها وليس بهدف الطعن والتجريح والنكوص على الأعقاب .

علينا أن نتعلم من سماحة الاسلام والمسلمين فقد قال أهل اليقين "رأينا صواب يحتمل الخطأ ورأى غيرنا خطأ يحتمل الصواب" إننا على يقين بضرورة البحث عن نقاط نتفق عليها وننطلق منها لنواجه الكثير من الأخطار التى تتهددنا جميعا . فلتتسع دائرة الحوار لكى نلتقى ونواجه هؤلاء المتربصين بنا عرباً ومسلمين على السواء .. فالأفق القريب تخيم عليه سحب كثيفة من دخان المتآمرين .



هل كان عبد الناصر علمانياً ؟

د. محمد عمارة

ليس هناك خلاف على أن "العلمانية" قد نشأت غربيه .. وأن مفهومها قد وفد الى بلادنا ضمن ما وفد من فكر الحضارة الغربية الذى عرفناه فى ظل هيمنة الاستعمار الغربى على بلادنا ..

وهذه الحقيقة ، التى لاخلاف عليها ، تدعونا - ونحن نبحث عن المدلول الحقيقى لمصطلح "العلمانية" - أن نلتمسه لدى أهلها .. فهم - وحدهم - "أهل الذكر " الذين يجب أن نسألهم عن هذا المضمون كى لانقدم لهذا المصطلح المضامين التى تضلّ الباحثين والقراء ؟!

وفيلسوف "العلمانية" هوارد بيكر Howard Baker قد صاغ مصطلح "العلم Secular كى يقابل مصطلح "المقدس" Sacred .. فالدولة العلمانية ، اذن هى المقابل والنقيض للدولة الدينية والمجتمع العلمانى هو المقابل والنقيض للمجتمع المقدس .. و"المقدس" هنا ليس المقابل لـ "الدنس" ، وانما هو المقابل لـ"المتطور - والمتجدد" لانه - فى عرف "بيكر" - منحصر فيما هو "دينى أو روحانى أو الهى أوكنسى " - فالعلمانية ، اذن هى الفكرة والدولة والمجتمع النقيض للكهانة وادعاء النيابة عن السماء والحكم بالحق الالهى وفرض الجمود والثبات الدينى على ماهو متغير ومتطور بالطبع من شئون الدنيا والدولة والمجتمع .. ذلك هو مضمون "العلمانية" ، كما تحدد فى مواطن نشأتها ، ولدى الذين صكوا مصطلحها 'Secularism فى فكر الحضارة الغربية .. ومن هنا كان فصل الدين عن الدولة أخص خصائصها .

واذا كان هذا هو مضمون مصطلح "العلمانية" فواضح كل الوضوح انها : رد الفعل المناقض لـ"الثيوقراطية" فى الفكر والدولة والمجتمع" فالثيوقراطية هى نقيض العلمانية ، والمبرر الوحيد لإفرازها ووجودها .. ومن هنا كان ويكون التبشير بالعلمانية غريباً فى حضارة وبيئة ينكر دينها ويبرأ تاريخها من الكهانة والمؤسسات الدينية المقدسة والزعم بوجود قوانين جامدة تحول بين الواقع الدنيوى وبين التطور ..

كان التبشير بالعلمانية فى حضارة وبيئة كهذه لايخرج عن "ضلال العاشقين للغرب" ، الداعين إلى التبعية لحضارته ، والى صب حاضرنا ومستقبلنا فى قوالبه ، حتى ولو تباينت المقدمات والمنطلقات والملابسات ؟!

واذا كانت حضارتنا العربية الاسلامية - باستثناء المذهب الشيعى - لم تعرف الفكر الثيوقراطى ولا تطبيقاته ، ولا مؤسساته الكهنوتية المقدسة ذات الرأى الواحد ، والمزعوم أنه رأى السماء .. ومن ثم لم تعرف كذلك النشأة الطبيعية للفكر العلمانى .. فان الادعاء بعلمانية مصر الحديثة والنهضة العربية المعاصرة ، هو ادعاء غريب عن حقائق الفكر ووقائع التاريخ .

واذا كان الغرض من هذه الصفحات هو اختبار هذا الادعاء بالنسبة لثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢ م وفكر قائدها جمال عبد الناصر .. فاننا نود أن ننبه الى أن هذا الادعاء - ككل فكر متهافت وموقف خاطىء - قد جمع أطرافا يثير اجتماعها الغرابة والاستغراب !

فأهل الجمود والغلو من فصائل الحركة الاسلامية يصعدون بدرجة الخلاف بين ثورة يوليو وبين (جماعة الاخوان المسلمين) من "المستوى السياسى" - السلطة والحكم - الى "المستوى الدينى" ، فيحكمون على الثورة وقائدها بـ "العلمانية" و"اللادينية" ؟!

والراحل الدكتور لويس عوض - فى دراسته عن "قصة العلمانية فى مصر " - يقف على ذات أرض جماعات الجمود والغلو الدينى ، عندما يتحدث عن علمانية عبد الناصر وثورة يوليو ؟!..

واذا كانت الأدبيات السياسية الحديثة تعلمنا أن لا غرابة فى اجتماع النقيضين على الموقف الخاطىء - كما يحدث كثيرا فى الاتفاق الموضوعى بين أقصى اليمين وأقصى اليسار - فان هذه الصفحات ستتخذ من "دراسة" الدكتور لويس عوض السبيل للتحقق من صدق هذا الإدعاء .. ادعاء علمانية ثورة ٢٣ يوليو وقائدها جمال عبد الناصر .. ولعلها بذلك التفنيد لهذا الادعاء من خلال مناقشة أدلة" غلاة المتغربين" - الذين يمثلهم الدكتور لويس - تلفت الانتباه الى هذا "الاتفاق غير المقدس" بين "الأخوة الأعداء" ! .

إن تصور تراثنا فى الفكر السياسى وتاريخ الدولة الاسلامية على أنه "ثيوقراطية فى الفكر "و" دولة دينية" .. هو تصور خاطىء اجتمع عليه وتبناه أهل الغلو والجمود من "الاسلاميين" و"المتغربين" جميعا ؟!.

ولذلك ، فان نقض دعوى علمانية ثورة ٢٣ يوليو من خلاص فحص "أدلة" الدكتور لويس عوض هو نقض لهذه الدعوى التى يطرحها شركاء الموقف الخاطىء من أهل الغلو فى فصائل الإسلاميين !

ويبقى الهدف . الوصول الى حقيقة موقف الثورة وفكر قائدها من الاسلام .. ومن ثم من العلمانية .

ثورة الثيوقراط !

يرى الدكتور لويس عوض ، فى دراسته عن (قصة العلمانية فى مصر) أن تنظيم "الضباط الأحرار" الذى فجر وقاد ثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢م هو - من حيث الفكر والأصول - تنظيم "ثيوقراطى" ! فهو ، عنده "سبيكة" تشكلت من مجموعة الضباط المتأثرين بالأحزاب والجماعات والتنظيمات "الثيوقراطية" : (الإخوان المسلمين) و(مصر الفتاة - الحزب الإشتراكى) و(الحزب الوطنى الجديد) وهى التنظيمات التى تنتسب الى (الحزب الوطنى) الذى أسسه مصطفى كامل ، فى مطلع القرن العشرين ، والذى يرى فيه الدكتور لويس عوض، اقتداء بأستاذه سلامة موسى : حزب "الثيوقراطية" المناوىء "للوطنيين التقدميين" الذين اختاروا - الاستعمار الانجليزى المتحضر "بدلا من العلاقة مع الدولة العثمانية الجاهلة" .. ومواقف هذا الحزب ، فى رأى سلامة موسى هو "ردة عن الفكرة الوطنية ، بالعودة الى جامعة الاسلام"! وفى رأى لويس عوض" رجعية ناوأت الوطنيين العلمانيين التقدميين الذين إختاروا الإستعمار الانجليزى المتحضر" !.

ذلك هو "النسب الفكرى" لتنظيم "الضباط الأحرار" .. كما رآه الدكتور لويس : واحدا من التنظيميات "الثيوقراطية" ظهر "كسبيكة" سرية .. بين الضباط الأحرار ، كان أبوها الروحى "عزيز المصرى باشا" .

وهو يرى أن تنظيم "الضباط الأحرار" قد إحتفظ بثيوقراطيته" الى مابعد قيام الثورة" فعندما قامت ثورة سنة ١٩٥٢ كانت الثورة ذات ميول للحزب الوطنى أو لمصر الفتاة أو للإخوان المسلمين .. وهى التنظيمات الشمولية .. التى تمثل الجناح الثيوقراطى فى الثورة العربية" .

لكن الدكتور لويس ، حرصا منه على أن يصور لقارئه أن مصر الحديثة كانت دائما علمانية، وأن مشاريع زعماتها التاريخية النهضوية كانت كلها علمانية ، وأن التاريخية دائما علمانيين ذهب ليوهم القارىء أن جمال عبد الناصر (١٣٣٨-١٣٩٠ ، ١٩١٨-١٩٧٠) قائد تنظيم" الضباط الاحرار "وزعيم الثورة ، قد تحول ، من خلال الصراع بينه وبين (جماعة الإخوان المسلمين) من "الثيوقراطية" إلى "العلمانية" فكانت مصر الناصرية علمانية .. يقول : "لقد أصبح عبد الناصر ، مع كل تحرك جديد ضد (الاخوان) أكثر علمانية فى تفكيره وفى

أساليبه العملية .. وقد إستغرق دعوة الوحدة الاسلامية فى دعوة الوحدة العربية وفى دعوة الاشتراكية العربية . وهما أكثر علمانية .. وحتى بعد كارثة الهزيمة فى سنة ١٩٦٧م تشبث عبد الناصر بأسلحته العلمانية حتى وفاته سنة ١٩٧٠م . ومن أجل هذا يجب أن نصف المرحلة الناصرية بأنها الحقبة العلمانية الرابعة فى تاريخ مصر" !

تلك هى كلمات الدكتور لويس ، وهذه هى دعواه : تنظيم ثيوقراطى ، يفجر ثورة ثيوقراطية ، تقودهما زعامة ثيوقراطية .. ثم يحدث التحول من الشيوقراطية الى العلمانية من خلال الصراع مع (جماعة الإخوان المسلمين) لتصبح مصر الناصرية إحدى حقب مصر العلمانية- وللنظر فى هذه المعادلة غير المعقولة : تنظيم ثيوقراطى ، يتحول للعلمانية ، بسبب الصراع مع تنظيم آخر مثله فى الثيوقراطية) ؟! لكن لنتجاوز عن هذه المفارقة .. ونسأل : ماهو نصيب هذه المقولة من الصدق الفكرى والتاريخى ؟؟..

بادىء ذى بدء نجد لزاما علينا أن ننبه الى المنزلق الذى لايكف الدكتور لويس عوض عن الوقوع فيه .. فالرجل صاحب عقل قد "ضرب فى أوروبا" وعشقه للحضارة الغربية وولاؤه لها قد بلغ درجة الممثل الماهر الذى تجاوز مرحلة "توصيل "الدور و"أداء" النص ، فأصبح "يعيش فيه" فاذا كانت الصراعات التى شهدتها "الدولة" فى أوربا مع "الكنيسة" كانت صراعات "دينية" ، لأن الكنيسة مؤسسة كهنوتية مقدسة تحتكر ، بحكم اللاهوت الكنسى ، جميع حقوق التفسير للدين والحديث باسمه .

اذا كان هذا هو حال وطبيعة صراع "الدولة" مع "الكنيسة" فى أوربا - صراع بين "العلمانية" وبين "الدين" وطبيعة "دينية" فان الدكتور لويس يصب صراع ثورة ٢٣ يوليو مع الاخوان المسلمين فى ذات القوالب الاوربية ، ويخلص الى أن هذا الصراع قد تحول بعبد الناصر ومصر الثورة من "الشيوقراطية" إلى "العلمانية" .. ولقد تجاهل الدكتور لويس خصوصية الشرق والإسلام فى هذه القضية .. وأكثر من هذا تجاهل أن حقيقة الصراع بين قيادة الثورة وبين الإخوان لم يكن صراعا على الدين ولا خلافا على الانتماء اليه والولاء له ، وانما كان صراعا سياسيا - وليس دينيا - دارت رحاه حول الحكم والسلطة ، أى الفريقين أحق بها وأقدر على القبض على مقدراتها ! .

ونحن اذا تتبعنا فكر ثورة ٣٢ يوليو إبان مراحل صراعها مع (الإخوان المسلمين) ، نظرنا إلى موقفها من الإسلام ، وجدنا من الأدلة الشاهدة على هذه الحقيقة مالا تستوعبه هذه الصفحات .

ففى ٥ سبتمبر سنة ١٩٥٤م ، وإبان الصراع بين الثورة و(الاخوان) يخطب عبد الناصر ، فيقول : "هم يقولون : القرآن دستورنا . ونحن : نخلع الملك ، ونقضى على الفساد والظلم الاجتماعى ، ونحقق الجلاء .

فهل هذا الذى نعمله خروج على القرآن ؟!

فالخلاف بين الفريقين ليس على القرآن ، بل ان مابينهما هو "مزايدة" على القرآن ؟!

وفى ٢٢ مارس سنة ١٩٦٦ ، أثناء المرحلة الثانية من الصدام العنيف بين الثورة و(الإخوان) - ممثلين فى تنظيم المرحوم سيد قطب (١٣٢٤-١٣٨٦، ١٩٠٦-١٩٦٦م) يخطب عبد الناصر فيقول : "لم تكن الرجعية أبدا شريعة الله ، ولكن شريعة الله كانت دائما هى شريعة العدل" !

فأين هى العلمانية عند عبد الناصر الذى يقول إنه وقادة الثورة الملتزمون حقا بشريعة الله، وليس الاخوان المسلمين ؟!

وفى ٢٢ فبراير سنة ١٩٦٢م ، يخطب عبد الناصر ، فى ذكرى وحدة مصر وسوريا ، فيقول: "ان الاسلام ثورة .. والتضامن الاسلامى تحتاجه الشعوب" ..

وعن ذات القضية يتحدث فى خطاب ٢٨ مايو سنة ١٩٦٢م قائلا : "بالنسبة للروابط الإسلامية ، احنا طبعا أشرنا فى (الميثاق) الى الإسلام والروابط الاسلامية ، ولقد أشير الى هذا من أول يوم من أيام الثورة فى كتاب فلسفة الثورة" .

فأين هو ذلك التحول عن الروابط الإسلامية ، واستغراقها فى الوحدة العربية" الأكثر علمانية".. كما يقول الدكتور لويس ..

دوائر متكامله

لقد التزم عبد الناصر ، وألزمت ، الثورة بالتصور الذى تحدث عنه كتاب (فلسفة الثورة) حول الدوائر التى تتحرك فيها مصر : الدائرة الوطنية ، فالعربية ، فالإسلامية .. وهى دوائر يسلم كل منها للآخر ، دونما تناقض أو تضاد . ولم تكن الوحدة العربية فى فكر الثورة ولا فى ممارساتها نهاية المطاف ، ولا الدائرة التى تلغى روابط الجامعة الاسلامية والتضامن مع عالم الإسلام . وفى هذا المعنى يقول جمال عبد الناصر فى خطاب ٢٧ مايو سنة ١٩٦٧ : "ان الأمة العربية لاترى أى تعارض بين قوميتها العربية المحددة وبين تضامنها القلبى والأخوى مع الأمم الإسلامية ، أى أن الأمة العربية ، بقواها الثورية التقدمية ، لاترى فى الإسلام عائقا عن التطور ، بل تراه ، بحس وإيمان ، دافعا لهذا التطور"!

من الذى يستطيع أن يغفل دلالة زيادة تركيز عبد الناصر على دور الدين فى عملية إنهاض الأمة لمواجهة الهزيمة التى حلت بها فى يونيو سنة ١٩٦٧م ؟ لقد عاش عبد الناصر السنوات التى أعقبت الهزيمة ، ولا هم له أكبر من بناء القوة الضاربة القادرة على تحقيق النصر وإزالة عار الهزيمة .. والذين يطالعون خطبه وأحاديث ، وخاصة الى الجنود والضباط ، يلمسون التركيز على دور الايمان والتدين فى هذا العمل الكبير الذى ختم الرجل به حياته .. ففى حديثه إلى الجنود والضباط فى ١٠ مارس سنة ١٩٦٨م يقول : عاوز كل عسكرى يكون مؤمنا بالدين وبالمبادىء والقيم ، ولازم التوجيه المعنوى يعمق هذه المعانى ، ويجعل عامل الإيمان بالله أساسيا فى توعية الجندى ، وهذا الايمان الذى يملأ قلب كل واحد يدفعه ألا يتردد فى وقت الشدة .. وقد لمستم ذلك فى المعركة ، وعشتم أيامها ، وأدركتم قوة المبادىء والايمان .

وفى خطابه ، فى اليوم التالى ١٩٦٨/٣/١١ - يتحدث عن عوامل النصر ، فيقول : "بالارادة والإيمان بالله ، والثقة بالنفس ، وبالتدريب وبالجهد وبالعلم نستطيع أن نحيل الهزيمة الى نصر" .

بل اننا لواجدون فى فكر الثورة ما يقطع "بوعيها" بقيام العلاقة بين "الدين" الاسلامى وبين الدولة" الامر الذى يجعل الحديث عن علمانية هذه الثورة وقائدها ضربا من التزييف لحقائق الفكر ووقائع التاريخ .

ففى المذكرة الايضاحية لقانون "تطور الازهر" رقم ١٠٣ بتاريخ ٢٢ يوليو ١٩٦١م نقرأ هذه العبارة ذات الدلالات الهامة :"إن الإسلام فى حقيقته ، لا يفرق بين علم الدين وعلم الدنيا إنه دين اجتماعى ينظم سلوك الناس فى الحياة ليحيوا حياتهم فى حب الله عاملين مؤثرين فى المجتمع فى ظل طاعه الله والاسلام يفرض على كل مسلم أن يأخذ بنصيبه من الدين والدنيا ، فكل مسلم يجب أن يكون رجل دين ورجل دنيا"؟!

فهذه العبارات ، التى تضمنتها هذه الوثيقة الرسمية من وثائق حكومة الثورة حاسمة ، لا فى نفى العلمانية - بمعنى فصل الدين عن الدولة - فقط ، وانما هى حاسمة فى نقض العلمانية وفى العداء لها ؟!.

وفى كلمات عبد الناصر نجد ذات المعنى ونفس الموقت . ففى خطابه فى ٢٨ يوليو سنة ١٩٦٣م يقول : "فيه ناس بيقولوا : أن الاسلام دين رجعى . وأنا أقول : أبدا ، الاسلام دين تقدمى .. هو دين التطور والحياة .. الإسلام يمثل الدين ويمثل الدنيا ، لايمثل الدين فقط ، الإسلام هو دين العدالة الإجتماعية"..

وعندما تخرج اذاعات بعض النظم العربية ، المناوئة لعبد الناصر تتهكم على اعتماد الثورة وقائدها على الفكر الاسلامى ، يتناول عبد الناصر هذه القضية - فى ذات الخطاب ٢٨-٧-١٩٦٣ - فيعلن أن علاقة الدين بالدولة فى وطن الامة العربية هى حقيقة تاريخية.. وأن هذه الأمة ، على امتدادا تاريخها ، لم تمكن لحاكم خارج على الدين من السلطة والسلطان فى بلادها .. يقول عبد الناصر : "طول عمر هذه المنطقة العربية تمسكت بالدين ، وطول عمر هذه المنطقة العربية دافعت عن الدين وطول عمر هذه المنطقة تدافع عن الدين ، ولم تمكن أى خارج عن الدين من ان يكون صاحب سلطة فيها"؟! فأين هى "العلمانية" ياترى ، تلك التى يتحدث عنها الدكتور لويس ؟! .. وأين وجدها .. وها هو ذا فكر الثورة من خلال فكر قائدها.. ومن خلال وثائقها القانونية شاهد صدق وعدل على نفيها للعلمانية ، بل وعدائها لمضمونها الاساسى ، وهو "فصل الدين عن الدولة"؟!

وأكثر من "فكر الثورة" فى نفى العلمانية ، تقوم "ممارساتها" ، و"الواقع" الذى ورثته وطورته وأضافت اليه - مع الحفاظ على طبيعته - وكلها شواهد على أن الحديث عن علمانية مصر الناصرية هو ضرب من تزييف حقائق الفكر ووقائع التاريخ .

* فالمساجد الجديدة ، التى ارتفعت مآذنها فى سماء مصر الثورة تنفى عنها العلمانية ..

* والنمو الملحوظ فى ميزانيات الأوقاف شاهد ثان من شهود الواقع على إسلامية مصر الثورة...

* وقيام منظمة المؤتمر الاسلامى شاهد ثالث .

* ولجان إحياء التراث الاسلامى > وما أضافت للمكتبة الاسلامية من كنوز تراث الاسلام، شاهد رابع .

* و"المجلس الأعلى للشئون الإسلامية" وسلاسل الكتب الإسلامية التى أصدرها .. وأنشطته بين الشباب المسلم ، شاهد خامس .

* المراكز الإسلامية التى أقامتها مصر الثورة ، وأنفقت عليها ، خارج حدودها شاهد سادس ..

* والعداء للفكر المادى .. ومنع تدريسه للبعثات التى ذهبت لتدرس فى المجتمعات الماركسيه ، شاهد سابع .

* واهتمام الإذاعه المسموعه والمرئيه بالفكر الإسلامى ، شاهد ثامن .

* والتوسع فى التعليم الاسلامى ، من خلال الازهر وجامعته ومعاهده الدينيه ، شاهد عاشر ..

وهى شواهد ، تضاف - مع مثيلاتها الكثيرة - الى فكر الثورة وقيادتها ، لتجسد لنا حقائق الفكر ووقائع التاريخ فى مصر ثورة ٢٣ يوليو .. وهى الحقائق والوقائع التى تقول : لقد كان المشروع الناصرى مشروعا قوميا ، يلى فى التاريخ ويتماثل فى الاهمية مع مشروع محمد على باشا ، وسابقة مشروع الناصر صلاح الدين الايوبى (٥٣٢-٥٨٩هـ، ١١٣٧-١١٩٣م) .. وهذا المشروع الناصرى وان لم يكن إسلاميا خالصا ، فانه بالقطع ، ليس علمانيا .. وانما هو خطوة على درب الإحياء لذاتية الأمة الحضارية ، ولخصوصيتها المتميزة- وهى ذاتية وخصوصية يمثل الاسلام الحضارى جوهرها - إحياء هذه الذاتيه وإبراز هذه الخصوصية فى مواجهة الغرب ، وفكريته العلمانية وتحدياته التى فرضها على وطن العروبة وعالم الاسلام .. من هنا فإن هذا المشروع القومى الناصرى هو خطوة هامة من الناحية الموضوعية نحو "أسلمة" الحياة والنهضة فى عالَم الإسلام . ومن هنا جاءت مواجهة الغرب لهذا المشروع على نفس المستوى الذى واجه به المشاريع النهضوية التى سبقته على درب النهضة والتحرر والإحياء ..تلك هى حقيقة المشروع الذى قال عنه الدكتور لويس : انه "الحقبة العلمانية الرابعة فى تاريخ مصر" الحديثة ؟!..

الدين والدولة
فى النموذج الناصرى

د. رفعت سيد أحمد

كثر الحديث فى الآونه الأخيرة عن قضية (الناصرية والإسلام) وأخذ الحديث عنها أشكالا مختلفة ، فتارة تناول الحديث علاقة (الناصريين بالإسلاميين) وتارة أخرى تناول علاقة (القومية)- وفقا للتطبيق الناصرى- (بالاسلام) وتارة أخذ الحديث عنها مقولة محددة وجديدة هى (الناصرية والإسلامية) كبديل حضارى عما يسمى (بالناصرية العلمانية) .

وأيا ما كان شكل الحديث ونوعيته الا أنه ظل يعبر بدرجة أو بأخرى عن علاقة (الناصرية بالاسلام) ، وظل القصور يشوب تناولها تحديدا منذ مقتل السادات (أكتوبر ١٩٨١) وحتى يومنا هذا ، من نواحى عديدة (ليس هنا مقام ذكرها تفصيلا) ولعل أبرز نواحى هذا القصور يتأتى من كيفية تعامل التيار الناصرى مع (تراث عبد الناصر : الفكرى والسياسى) ، وهو تعامل إما أنه قد ألبس هذا التراث ثوب القداسة فأسقط أخطاء وسلبيات عديده كانت يتحتم نقدها ومواجهتها بشجاعة الراغبين فى الاصلاح الحقيقى والنهوض والواعى لهذا الوطن . وأما أن التعامل مع هذا التراث قلصه أو أختزله تماما أو لم يعد يتذكر منه الا (الناصرية كبرنامج سياسى ظرفى) يقف عند حدود إصلاحات القطاع العام وبعض قضايا التحرر الوطنى .

إن منهج (القداسه) ومنهج (الاختزال) كلاهما آفة التيار الناصرى فى نطاق التعامل مع (تراث عبد الناصر) طيلة حقبتى السبعينات والثمانينات ، وهذه (الآفة الفكرية) بحاجة الى عملية جراحية شاملة تعيد الى الجسد الناصرى حيويته والغريب أنه ومع الأسف لايزال حتى هذه اللحظة جسد دون عقل جمعى ، وإطار نظرى متماسك ، واذا ماتعافى الجسد من أمراضه فان (العقل) سيتكون وستصح بداخله الأفكار وتنضج .

وفى سبيلنا لإعمال المشرط العلمى فى بعض آفات الرؤية الناصرية للاسلام نتوقف بداية إزاء مقصودنا بالتراث الناصرى تجاه هذه القضية فنشير الى أننا نقصد هنا بمقولة التراث الناصرى تراث جمال عبد الناصر سواء على مستوى الفكر والخطاب السياسى أو على مستوى الفعل والحركة السياسية لأن ما يمكن أن يطلق عليه تراث ناصرى ، من قبل ناصريين عاشوا أثناء حياة عبد الناصر أو ناصرين أتوا من بعده يعد فى تقديرنا حتى هذه اللحظة – مع

استثناءات تليلة - تراث لايعتد به فى مجال النظر إلى الاسلام : كعقيدة أو كممارسة سواء أخذت هذه الممارسة شكل الفعل الاجتماعى بمعناه الواسع (التدين اليومى - المواقف الاجتماعية للطرق الصوفيه أو المجتمعات الشرعية أو للأزهر - أو الكنيسة القبطية .. ألخ) أو الفعل السياسى بمعناه المباشر .. الحركات الاسلامية تحديدا (الاخوان المسلمين) و(الجماعات الاسلامية على اختلافها) انه تراث لايعتد به قياسا بإنجاز عبد الناصر فى هذه القضية على أصعدتها العقيدى أو الاجتماعى أو السياسى .

رغم ذلك لقد حاول البعض (من ناصريى مابعد عبد الناصر تحديدا) تناول هذه القضيه ، باخلاص ووعى وكان لكاتب هذه السطور جهد متواضع فى هذا المجال إلا أن تلك الاجتهادات الناصرية تظل محدودة اذا ما قيست سواء بإنجاز عبد الناصر الاسلامى بوجهيه السلبى والايجابى ، أو بماهو مأمول منها أن تقدمه كحركة فكرية سياسيه ، تبغى تغيير مجتمعنا وتنشد بعثه من جديد وفق منهج علمى متماسك .

* لذلك

وانطلاقا من هذا القصور الذى نعترف به يتحتم علينا أن نناقش قضية (العلاقة بين الدين والدولة فى المنظور الناصرى) من جذورها بمعنى ضرورة الإستناد إلى تراث عبد الناصر تجاه هذه القضية وصولا الى خلق (النموذج الناصرى الإسلامى) تجد أن فرضيتنا الرئيسيه هنا تنطلق من حقيقة محدده - سبق أن أشرنا اليها فى دراستنا وأبحاثنا السابقة وهى أن (الناصريه اجتهاد فى إطار الاسلام) ، وانه لا بقاء حقيقى للناصرية فى مصر أو عربيا الا اذا نظرت الى نفسها من خلال الحقيقة السابقة ، من هنا فإن ثمة ناصرية واحدة فى تصورنا سوف يقدر لها الإيناع والتقدم ، وهى (الناصريه الإسلاميه) أما ماعدا ذلك - وما أكثره معا للأسف - فانه مجرد شطحاته فكرية ومراهقه سياسية عاجزة لم يعد لها مبرر من واقع أو من تاريخ .

* إذن ..

أن الناصريه التى نبحث موقفها من علاقة الدين وبالدولة فى عالم التسعينات نرى أن هذه العلاقة لها محورين رئيسيين - سبق لعبد الناصر أن تناولهما فكرا وممارسة - وهما :-

المحور الأول : الدين كمنطلق ثورى للتحريك السياسى من أجل بناء الدولة الناصرية .

المحور الثانى : الدين كأساس فى عملية التنمية الاجتماعية للدولة الناصرية المرتقبة .

وبتفصيل المحورين السابقين مستندين بالأساس الى تراث عبد الناصر سيتبين مايلى :-

المحور الأول : الدين كمنطلق ثورى للتحريك السياسى

تؤكد الدراسات الاجتماعية الحديثة الصادرة عن مجتمعات العالم الثالث ، أن الدين بالنسبة لهذه المجتمعات ذات الثقافة التقليدية يمثل عنصرا فاعلا ومؤثرا فى مجال تشكيل هذه الثقافة ، وبالتالى يصبح عاملا مساهما فى تشكيل الوعى الجماعى لهذه المجتمعات ومن هنا تصبح عملية دفع أفرادها وتحريكهم سياسيا ، أعنى عملية تعبئتهم سياسيا خاصة فى حالة الازمة ، تفترض إستخداما لعناصر ثقافتهم التقليدية التى يأتى العرف ونظام العادات والتقاليد والدين فى مقدمتها .

ومصر لاتخرج عن هذه القاعده تاريخيا ، فالدين مثل الأداه الفاعله فى التأثير على الرأى العام ، خاصه خلال الأزمات والأحداث الهامه فى التاريخ المصرى الحديث وفى نموذج الحمله الفرنسيه ودور دجال الازهر فى مواجهتها ، ونموذج محمد على ، ودور رجال الدين فى تنصيبه وكذلك دور الدين فى ثورة ١٩١٩ وما تلاها ، وأخيرا النموذج الذى تتم دراسته الآن ، النموذج الناصرى واستخدام الدين فيه خلال الأزمات السياسيه والأحداث الهامه بدءا باحداث الصدام الأول مع الإخوان المسلمين عام ١٩٥٤ ومرورا بسياسة الأحلاف ، فالعدوان الثلاثى ١٩٥٦ وأزمة عام ١٩٦٥ مع الإخوان المسلمين وانتهاء بهزيمة عام ١٩٦٧ ، فى كل هذا ، مايقوم هنا كتأكيد على حقيقة دور الدين فى التحريك السياسى . ولقد تمت ممارسة عمليه التحريك هذه بوسائلها المختلفة التى منها الدين طوال سنوات الحكم الناصرى تقريبا ، وإن كانت بعض الفترات ، وبعض الأزمات كانت العملية فيها اكثر وضوحا من الأخرى ، ولقد اتبع عبد الناصر منهجا لعملية التحريك تلك ، ويقوم الادراك الناصرى على مستويين ، أولهما : مستوى الأدوات أو الوسائل التى تستخدم داخل عنصر الدين وكيفية إستخدامها .

وفى المستوى الأول يلاحظ أن عبد الناصر لم يستخدم الدين فى عملية التحريك أو التعبئة السياسية إلا عندما يدرك تعرض نظامه السياسى الى أزمة حادة ، أى أن عبد الناصر لم يستخدم الدين أو الاستدلال به الا فى ظروف أزمة تؤثر على شرعية نظامه أو تودى به ، تمثل هذا داخليا فى أزمة الصراع مع الإخوان المسلمين عام ١٩٥٤ وتمثل خارجيا فى هجومه على السعودية والرجعية العربية .

أما بالنسبة لمستوى الأدوات أو الوسائل فيتضح من دلالة الاستدلال بالرسول وبتراثه الكفاحي وبالأزهر وتاريخه أو بصلاح الدين الأيوبي أو بقيم وخبرات النضال العربي والمصرى في مواجهة الاستعمار الخارجي أو القوى الدخيلة عليه وربط كل هذه القيم بحاضر المنطقة والأزمة التي يعالجها . وتحدد الوثائق الناصرية الفترات التي كان للدين فيها دور في عملية التحريك السياسي أو التعبئة السياسية ، وحصرها تحديدا في الفترة (١٩٥٢-١٩٥٨) وذلك لطبيعة الأزمة الداخليه والخارجيه التي أثيرت وقتئذ ، والتي تمثلت في أزمة الإخوان المسلمين حين استخدم الدين كفكرة ضد الإخوان ١٠٣ مرات بنسبة ٤ر٤٥٪ من الإجمالي العام وحيث أزمة العدوان - الثلاثي وضرورة شحن الجماهير معنويا من فوق منبر الأزهر .

وتأتي الفترة (١٩٦٧-١٩٧٠) في المرتبة الثانيه حين استخدم الدين في مجال تبرير هزيمة ١٩٦٧ أو محاولة التخفيف من وطأتها ، وكان عدد مرات استخدامه ٥٨ مرة بنسبة تصل الى ٦ر٢٥٪ من الإجمالي العام .

أما أقل الفترات التي استخدم فيها الدين فهي الفترة (١٩٥٨-١٩٦٢) حيث لم يستخدم الدين في مجال التحريك السياسي أو التعبئة السياسية على الاطلاق ، وربما عاد هذا الى طبيعة الزخم العام الذي ميز حركة القومية العربية وقتئذ ، وبدايات الوحدة مع سوريا وتحول اهتمامات النظام الى الاتجاه القومي .

ويلاحظ على الفترة الناصرية أن إدخال الدين كعنصر في عملية التحريك السياسي أو التعبئة السياسية وانطلاقا من الحقائق السابقة يمكن معالجته بتفصيل أكثر من خلال مستويين للتحليل وهما :

١- التحريك السياسي على مستوى الأزمات الداخلية :

يتضح من الخطاب الناصري في الفترة الممتدة من عام ١٩٥٢ حتى عام ١٩٧٠ أن ثمة إدراكا متكاملا لدى عبد الناصر تجاه عملية التحريك والتعبئة السياسية للجماهير واستخدام الدين والشعور الديني لدى الجماهير إتضح هذا في أزمة الاخوان المسلمين عامي ١٩٥٤ ، ١٩٦٥ . وفي عملية التنمية الاجتماعية بدءا من عام ١٩٦٠ .

ولقد انطلق عبد الناصر في عملية التعبئة السياسية على مستوى الأزمات الداخلية من إقتناع مؤداه أن رسالات السماء كلها في جوهرها كانت ثورات إنسانية استهدفت شرف الإنسان وسعادته ، وأن جوهر الرسالات الدينيه لا يتصادم مع حقائق الحياه ، وإنما ينتج التصادم من محاولات الرجعية أن تستغل الدين ضد طبيعته وروحه لعرقلة التقدم ، وذلك بافتعال تفسيرات له تتصادم مع حكمته الإلهية السامية (الميثاق - ص١٠٥) .

وحيث يرى عبد الناصر علينا أن نذكر دائما أن الطاقات الروحيه التى تستمدها الشعوب من مثلها العليا النابعة من أديانها السماوية أو تراثها الحضارى قادرة على صنع المعجزات ، وأنها تستطيع أن تمنح آمالها الكبرى أعظم القوى الدافعة ، وأن كانت الأسس الماديه لتنظيم التقدم ضرورية ولازمة ، فان الحوافز الروحية والمعنوية هى وحدها القادرة على منح هذا التقدم أنبل المثل العليا وأشرف الغايات والمقاصد - الميثاق ص١٣٢ .

وتتضح الرؤية الناصرية لدور الدين فى الأزمات السياسية من تحليل الازمتين التاليتين :

أ- أزمة الصدام مع الاخوان المسلمين : عامى ١٩٥٤-١٩٦٥ يتناول هذا الجزء بالدراسة الإدراك الناصرى للأزمة أو الحدث وكيفية إستخدامه للدين فى عملية التعبئة السياسية تجاهلها : فعلى مستوى الحدث أدرك عبد الناصر فى عام ١٩٥٤ انه امام أزمة قد تؤدى تدريجيا للإطاحة بنظامه السياسى الوليد ، حيث أنهم - أى الاخوان - أرادوا ان يفرضوا وصايتهم على الثورة التى أخرجتهم من السجون والتى حققت لهم العزة القومية .. لقد ذهب الهضيبى إلى سوريا ولبنان ليحارب الثوره هناك "وكان رد عبد الناصر على ذلك - أى على محاولة تهديد بقاء النظام - "ان الثورة لاتقبل الوصاية" (خطابه بتاريخ ١٩٥٤/٩/٥) .

وعبد الناصر فى مواجهته للأزمة استخدام أسلوب التعبئة بالدين وذلك بإدخال متغيرين فى الحديث والمزج بينهما "الأنا" أى الحديث عن الذات أو النظام و"الأنت" المقابل له أى الجماهير . ويؤدى المزج بينهما إلى إدخال الجماهير فى حالة من القابلية للتصديق" ، بأن "أنا" يعنى "أنت" ، وبأن مايتعلق ب "أنا" من قضايا وأزمات هو مايتعلق بـ "أنت" وإذا قدر لهذه الحالة أن يواكبها ظروف موضوعيه ضاغطه أو مسهلة مثل إعلان الجمهورية والاصلاح الزراعى، يصبح التصديق أكثر سهوله ، وللتدليل على هذه الناحية يقول عبد الناصر :

لقد ذهب الهضيبى إلى سوريا ولبنان ليحارب الثورة هناك . ومادمتم متيقظين متبصرين فسيسقط كل مضلل وكل مخادع ، ولن نستعبد مرة أخرى لفئة تكون عميلة للشرق أو للغرب أو للأطماع الذاتيه ، ولن نستعبد لنهازى الفرص الطامعين فى الحكم ، حينما خرجت فى يوم ٢٢ يوليو ١٩٥٢ كان معى ٣٠ حنيها فتركت ٢٩ وأخذت الجنيه لأنى كنت أعلم أنى قد لا أعود ، ولما نجحت الثورة طلبت الوفد ليحكم ..قلت لسراج الدين حدد الملكيه الزراعية وأقضى على الفساد فرفض تحديد الملكيه ، كنا مثلكم نبحث عمن يقضى على الفساد .. لم نقم للحكم فحسب بل قمنا من أجل المثل العليا ، هم يقولون القرآن دستورنا ونحن نخلع الملك ونقضى على الفساد والظلم الاجتماعى ونحقق الجلاء فهل هذا الذى نعمله خروج على القرآن؟ (خطابه بتاريخ ١٩٥٤/٩/٥) .

ويقول عبد الناصر ليؤكد وبصيغة الأخوة ذات الدلالة والتأثير : يا إخوانى عليكم بالعمل لقد حققنا لكم العزة والكرامة ، وبعد هذا لن نعمل وحدنا ، وسأترك لكم المضلل والمخادع فانتم الذين تعملون للقضاء عليه . (خطابه بتاريخ ١٩٥٤/٩/٢٠).

وفى عام ١٩٦٥ تمثل تهديد الإخوان المسلمين لدى عبد الناصر فى كونهم عملاء للإستعمار وللرجعيه . حيث : انهم رجعوا تاني وقاموا بعملهم كعملاء ، عملاء للإستعمار وعملاء للرجعيه ، وطبعا لا يمكن لنا وإحنا نبنى هذا المجتمع المتحرر من الاستعمار ، والمتحرر من الرجعيه ، لايمكن أن إحنا نسمح لعملاء الإستعمار أو عملاء الرجعيه انهم يؤثروا فى البناء إللى احنا بنبنيه .

وهذا البناء هو فى حقيقته الإنجازات السياسيه والاجتماعية التى حققتها التجربة منذ عام ١٩٥٢ وتحدى هذا البناء يمثل تهديدا لشرعيته ، ومن هنا كانت التعبئة السياسية للجماهير ، وبنفس الاساليب والأدوات السابقة مع إدخال عناصر جديدة مثل الدفع من الخارج أو مثل التهوين من قدر الخصم ، يقول عبد الناصر : طبعا وإحنا بنبنى لازم بنعمل تحويل إشتراكى كامل ، ولكن التحويل الإشتراكى لابد أن يكون إشتراكى مدروس .. فيه أيضا قد يكون هناك بعض الناس يضخموا المشاكل وطبعا يدخلوا ضمن طائفة العملاء زى الإخوان المسلمين ، الإخوان المسلمين ثبت فى المحاكمات انهم كانوا عملاء للسعودية وعملاء لحلف بغداد . ناس بتخدم إللى يدفع اكثر وطبعا فى هذا يحاولوا لأنهم يخدعون الشعب بإتخاذ الدين ستارا والدين وسيله ، ولكن هذا الشعب استطاع ان يكشفهم وإستطاع أن يقضى عليهم (خطابه بتاريخ ١٩٦٦/٣/٢٢) .

ب- أزمة التنمية الاجتماعية : تمثل التنميه الاجتماعية فى المجتمعات الناميه مشكلة معقده فى مستوياتها وأبعادها المتعدده ، ولكن يشكل مبسط يقصد بهذه الأزمة هنا ، عملية التوظيف الواعى ، والموجه لجهود الكل من أجل صالح الكل ، خاصة تلك القطاعات والفئات الإجتماعية التى حرمت فى السابق من فرص النمو والتقدم .

فإذا كانت أزمة التنميه الاجتماعية بهذا المعنى تعنى المعادلة الصعبة بين الامكانات أو القدرات السياسيه والاقتصادية والاجتماعية المحدوده وبين الأمال والأهداف الجماهيرية الكثيرة ، وعليه فانها فى الإدراك الناصرى تتمثل فى وجود نوعين من المعوقات (الداخلية) واعتبارات التخلف والتبعية الاقتصادية و(الخارجية) المتمثله فى سلسلة الضغوط الدولية الإقتصادية من قبل بريطانيا وفرنسا والولايات المتحدة الأمريكية والتى بدأت بالعدوان

الثلاثى على مصر عام ١٩٥٦ وانتهت بالعدوان الاسرائيلى عام ١٩٦٧ . والمرحلة التالية له ، ولقد أدرك عبد الناصر هذا المستوى بوضوح حيث الرجعيه المحلية والدولية تقف دائما وراء هذه الأزمة وأدرك حلولها وإمكانات التخلص منها ، فعبد الناصر يرى أن الرجعية الاجتماعية لايمكن أن تتحقق إلا بفرصة متكافئة أمام كل مواطن فى نصيب عادل من الثورة ، ويرى أن تحرير الانسان سياسيا لايمكن أن يتحقق إلا بانهاء كل قيد للإستغلال يحد من حريته وأن (التجارب الرأسماليه) فى التقدم تلازمت تلازما كاملا مع الإستعمار فلقد وصلت بلدان العالم الرأسمالى الى مرحلة الانطلاق الاقتصادى على أساس الإستثمارات التى حصلت عليها من مستعمراتها" ويقدم عبد الناصر تصوره لمواجهه هذه الازمه على صعيدين : الأول اقتصادى ، تمثل فى سياسات التأميم والتخطيط ، والثانى سياسى حين استخدم عمليه التعبئة السياسيه للجماهير لمواجهه تلك المعوقات وهو ماتركز عليه الدراسه . فالخبرات الإسلامية والرسول صلى الله عليه وسلم ، والصيام ورجال الأزهر وإنتصارات الإسلام وغيرها مثلت الأدوات الغالبه وخاصه فى الفترة التاليه لعام ١٩٦٠ يقول عبد الناصر مستخدما تلك الرموز :

"الإسلام فى أول أيامه كان أول دين اشتراكى ، الدولة التى أقامها الاسلام والتى أقامها محمد عليه السلام ، كانت أول دوله إشتراكيه ، محمد النبى أول من طبق سياسة التأميم فى هذه الأيام ، فيه حديث عن النبى عليه الصلاة والسلام قال فيه أن الناس شركاء فى ثلاث : الماء والكلأ والنار ، معنى هذا فى تلك الايام كانت المقومات الأساسيه للمجتمع هى المراعى والماء ، انهم رعاه يرعوا ويعوزوا الماء والكلاء ، هذه الأشياء كانت حاجه هامه فى المجتمع ، والدوله الإسلاميه عندما قامت كانت هى أول دوله اشتراكيه ، والإسلام سار بعد النبى عليه الصلاه والسلام فى طريق الاشتراكيه (خطابه بتاريخ ١٩٦١/٧/٢٢) .

ويحدد عبد الناصر الأعداء الموجهه اليهم عملية التعبئه السياسية من خلال الدين ، فى معوقات الذات الثقافية ، أى المدركات الخاطئة عن الدين والتنميه والعداله الاجتماعية وفى معوقات الخارج التى حصرها فى الرجعيه والإستعمار فيقول : "أن جوهر الرسالات الدينيه لايتصادم مع حقائق الحياه وانما ينتج التصادم فى بعض الظروف من محاولات الرجعيه أن تستغل الدين ضد طبيعته وروحه لعرقله التقدم وذلك بافتعال تفسيرات له تتصادم مع حكمته الإلهيه الساميه ، لقد كانت جميع الأديان ذات رساله تقدميه ، ولكن الرجعيه التى أرادت

احتكار خيرات الأرض لصالحها وحدها ، أقدمت على جريمة ستر مطامعها بالدين وراحت تتلمس فيه ما يتعارض مع روحه ذاتها .. لكى توقف تيار التفكير (خطابه بتاريخ ١٩٦٢/٥/٢٦) .

ثم يدخل عبد الناصر إلى البعد الخارجي فيرى أن : "الرجعيه النهارده تتستر بالإسلام" ويتمسح بالإسلام وتعتقد انها وجدت خط دفاع كبير جدا ولكن العالم العربى عالم واعى لان الناس بتفهم الدعوه ، مين اللى يطلق هذه الدعوه ، فاذا كانت الرجعيه تطلق دعوة تحت اسم الدين ، فكل واحد يعرف أنها بتنهب فلوس الناس وهى اللى بتستغل عمل الناس ، هى اللى بتستعبد العمال ، هى اللى تاركه الشعوب مستغله ومحرومه من حقها فى الحياة وحقها فى الكرامه ، لم تكن الرجعيه أبدا شريعة الله ولكن شرسعه الله دائما هى شريعة العدل . (خطابه بتاريخ ١٩٦٦/٢/٢٢) .

٢- التحريك السياسى على مستوى الأزمات الخارجية : عاصر النظام السياسى الناصرى إبان فترة حكمه اكثر من أزمه سياسيه خارجيه كادت ان تطيح به فى بعض الأحيان وسوف تقتصر الدراسه هنا على حدثين أو أزمتين خارجيتين وهما :

(أ) أزمة العدوان الثلاثى على مصر عام ١٩٥٦ .

(ب) أزمة عام ١٩٦٧ .

ولقد استخدم عبد الناصر الدين والشعور الدينى لدى الجماهير فى تعبئتهم سياسيا ضد هذه الأزمات ، وتعدى هذا الاستخدام مجال الفكر الى مجال السلوك السياسيين إتجه عبد الناصر إلى الجامع الازهر يخطب فى الجماهير أثناء العدوان على مصر فى عام ١٩٥٦ .

(أ) أزمه العدوان الثلاثى على مصر عام ١٩٥٦ :

تمثل إستخدام النظام السياسى الناصرى للدين فى عملية التعبئة السياسية لهذه الأزمة فى موقف محدد لعبد الناصر كشف توظيف الرموز الدينيه ، من خلال الإستخدام للتراث الدينى لدى الجماهير ، تمثل هذا كله فى خطاب عبد الناصر الشهير الذى ألقاه من فوق منبر الازهر فى أثناء العدوان الثلاثى على مصر عام ١٩٥٦ ، والذى أشار فيه لتاريخ الازهر فى الكفاح ضد الاستعمار وهو الخطاب الذى أعلن فيه بداية المواجهة ضد العدوان ، من الأمور الهامة هنا أن هذا الإدراك الناصرى لدور الازهر - الرمز فى عملية التعبئة السياسية لم يكن وليد هذه

الأزمة السياسيه ، فلقد سبق عبد الناصر . أن أدرك حقيقه أهمية الرمز الدينى فى عملية التعبئة السياسيه ، وخاصة إذا كانت الأزمة خارجية هدد بقاء أو شرعية النظام السياسى ، فعبد الناصر فى اكتوبر ١٩٥٤ يقول :

"لايسعنى فى هذه المناسبه الا أن أذكر جهاد الازهر على مر السنين فقد حمل الأزهر دائما الرساله ولم يتخل أبدا عن الإيمان وكافح كفاحا مريرا ، فى سبيل الحصول على حريه الوطن ، كافح الأزهر ايام الحملة الفرنسية ، وقاسى رجاله وعذبوا وقتلوا وشردوا واقتحم المحتلون الأزهر فلم يتأخر عن حمل رساله الجهاد والكفاح لتحرير الوطن وبلاد العروبه والإسلام واستمر الأزهر يحمل الرساله حتى سلمها إلى الجيش إلى عرابى ، الذى قام متسلحا بروح الأزهر يطالب بحقوق الوطن" .

ويتابع عبد الناصر التراث النضالى للأزهر ضد الانجليز الى أن يصل إلى هدفه "لقد جاء دور الأزهر وان عليكم أن تحملوا الأمانة مره أخرى وأن تدافعوا عن المثل العليا التى كافح من أجلها الأولون".

وعلى نفس المستوى من الإدراك يواصل عبد الناصر عملية الشحن السياسى للجماهير من خلال الأزهر ، وفى أحيان كثيره من رجال الازهر ، وهو الإدراك الذى كشف فيما بعد عن الرؤية الناصريه لهذه المؤسسه الدينيه الرسميه ، والتى اتضحت كسلوك سياسى فى مشروع تطوير الأزهر عام ١٩٦١ ، ووصلت الى أقصاها حين دخل الأزهر إلى حلبة الصراع السياسى ضد النظم العربيه المعادية لعبد الناصر فى ابريل ١٩٦٧ ، وحين وصفت" مجله الازهر" الملوك العرب بأنهم" "الرجعيون الذين دنسوا الاسلام بالذهب الامريكى من أجل أن يحافظوا على أملاكهم وبهذا فأنهم اتبعوا الشيطان وتركوا الله" .

وإمتدادا للأزمه السابقه تولدت فكرة الأحلاف السياسيه الخارجية والتى وقف عبد الناصر ضدها وبوضوح فهو يقول : "قالوا نريد أن نقيم حلفا إسلاميا ولكن كيف يقوم حلف إسلامى تحت زعامة بريطانيا او تحت زعامة امريكا ؟ إن هذا الكلام هو خديعه لنا لندخل مناطق النفوذ لم تستطع هذه الشعارات الجديدة ان تنطلق علينا ولكن اعلناها صريحه عاليه ، اننا قررنا أن نستقل وحصلنا على الاستقلال" .

وهو يحدد خطوره القضيه من زاويه أخرى حين يقول : أنا مش متصور أنه يبقى حلف إسلامى ويأخذ أوامره من لندن أو واشنطن أو أى دوله أخرى ، انه يتنافى فى هذه الحاله مع كلمة الإسلام ويبقى حلف غربى" .

(ب) أزمة عام ١٩٦٧ :

يتضح دور الدين أكثر فى مجال التعبئه السياسيه لدى عبد الناصر فى المرحله التى أعقبت هزيمة يونيو عام ١٩٦٧ ، حيث امتلأت خطب ووثائق عبد الناصر بالمترادفات الدينيه والدلالات اللفظية مثل : إرادة الله ، الجهاد الاكبر . والجهاد الاصغر ، والإسلام ، والإيمان بالله والهزيمة قدر ، والصبر والثقه فى نصر الله ، والأخوة الاسلامية وغيرها ، ولعل عنف الهزيمة ، وعمق أثارها هو الذى ولد هذه التأكيدات على الدين والشعور الدينى ، وخاصه لدى المقاتلين على الجبهة ، ولدى القطاعات الجماهيرية التى مثل لديها - عبد الناصر - نموذج البطل التاريخى الذى لاينهزم أو الذى لاتستطيع أن تتصوره مهزوما .

لقد إتضحت عمليه التعبئه السياسيه بالدين عند عبد الناصر حين كان يلتقى بالجنود أثناء حرب الاستنزاف ، ولقد ادرك عبد الناصر أنهم - اى الجنود - هم القطاع الجماهيرى صاحب الاولويه الاولى فى هذه المسأله ، لانهم أصحاب الأزمة وضحاياها الحقيقون . من هنا كانت عملية التعبئه السياسيه المباشره وتأكيده على الإيمان والإرادة لدى الجندى المقاتل ، وهنا يقول عبد الناصر" يجب أن نؤمن بإرادتنا هى وحدها القادره على تغيير الموقف وتحويل الهزيمه الى انتصار ، لذلك يجب أن نضحى وأن نبذل الجهد ونفتدى حياتنا وحياه بلادنا بالفداء والموت ، وبدى أقول حاجه مهمه ، إن مفيش حد مننا حيموت ناقص عمر وكل مخلوق له أجل محدد وكلنا مؤمنين بالله وبهذه الحقيقه ، ومن ناحيه أخرى فلابد أن يتعمق هذا الإيمان فى قلب الجنود ، عاوز كل عسكرى يكون مؤمن بالدين وبالمبادىء والقيم ولازم التوجيه المعنوى يعمق هذه المعانى ويجعل عامل الإيمان بالله اساسى فى توعيه الجندى ، وهذا الإيمان الذى يملأ قلب كل واحد بيدفعه أن لايتردد فى وقت الشده وقد لمستم ذلك فى - المعركة وعشتم أيامها وأدركتم قوه المبادىء والايمان (خطابه بتاريخ ١٩٦٨/٣/١٠) .

والأزمه - لدى عبد الناصر - تتطلب لمواجهتها ثقة بالنفس وبالله لأنها قدر الأمه العربيه: "إن المسئوليه التى يلقيها الشعب عليكم أنتم رجال القوات المسلحه مسئوليه - كبيره جدا والواجب الملقى عليكم واجب صعب ولكنه مش مستحيل ، وبالإراده ، والإيمان بالله والثقه بالنفس والتدريب وبالجهد وبالعلم نستطيع أن نحيل الهزيمه الى نصر لأن هذا قدر الأمه العربيه" (خطابه بتاريخ ١٩٦٨/٣/١١).

وعن قوه الإيمان يرى عبد الناصر ان الدبابة مش حتحارب لوحدها ، المدفع مش هيضرب لوحده والإنسان هو القادر على تحريك كل هذه الأسلحه ، والإنسان العربى دائما كافح ،

الإنسان العربى دائما أثر فى التاريخ وسوف يكافح ويؤثر فى التاريخ ، ولكن علينا احنا واجبات كبيره جدا من اكبر القيادات إلى أصغر القيادات ، علينا أن نوجه هذا الإنسان التوجيه السليم اللى هو الجندى ، علينا أن نوجهه الى أن يشعر أن عليه رساله كبيره ، رساله ثوريه ، ورساله نحو ربه ، ورساله نحو وطنه وعلينا ان نبعث فيه روح الايمان ، لانه بدون الإيمان وبدون العقيده الواحد حيحارب ليه ؟ الواحد حيموت ليه ؟ الواحد بيموت لأنه مؤمن بشيء بيطلع يبذل نفسه من اجله واحنا هنا طبعا نؤمن بالله ، نؤمن بوطننا ، نؤمن بحريتنا ونؤمن بحق امتنا العربيه فى الحريه ، ولذلك من أجل المثل اللى إدهلنا ربنا ومن أجل بلادنا ومن أجل أرضنا ومن أجل أمتنا العربيه .. الواحد يطلع ويضحى بنفسه" (خطابه بتاريخ ١٩٦٨/٤/٢٩) .

ومن التحليل السابق يتضح أن عبد الناصر قد اعتبر الدين عنصرا أساسيا فى عملية التعبئه السياسيه للجماهير ، فى أوقات الأزمات السياسيه الداخليه والخارجيه ، وهو ما أثبتته أزمات الفتره (١٩٥٢-١٩٧٠) .

المحور الثانى : الدين كأساس فى عملية التنمية الإجتماعية للدولة الناصريه

مثل عقد الخمسينات والستينيات بالنسبه للدول العربيه مرحله الإستقلال السياسى ومحاولات التنميه المستقله ، بعد فتره طويله من الإستعمار الغربى ، وعندما قامت ثوره يوليو ١٩٥٢ ، كان المجتمع المصرى يعانى من مؤثرتين : أزمه سياسيه حيث كان المجتمع يرزح تحت وطأة ثالوث سلطوى : الإحتلال الأجنبى ، والقصر وأحزاب الاقليه .. وأزمه إجتماعيه إقتصادية فى سيطرة الاقطاع وإنقسام المجتمع إلى طبقتين إحداهما أغلبيه لاتملك ولاتحكم ، والأخرى أقليه تملك وتحكم معا ، واصبح الواقع يشهد أن نصف الأمه ليس فى حساب الأحياء .

قامت ثوره يوليو ١٩٥٢ اذن لتواجه بهاتين الأزمتين ، وهو الأمر الذى أثار أهميه مواجهه العديد من قضايا التنميه الشامله ، فكان أن أثيرت قضايا مثل التخطيط والتمصير ، والتأميم ، والاشتراكية ، ومواجهة الرجعيه المحليه والخارجيه ، ودور أو وظيفه الدين فى هذه القضايا .والنتائج التاليه المأخوذه من وثائق الدراسه تبرز تطور تكرار الدين كعنصر فى عمليه التغير الإجتماعى والتعبئه الشامله ، والتى تؤكد من حيث أرقامها المناخ العام الذى سيطر على تلك الفترة حيث نجد أن الفتره (١٩٦٤-١٩٦٦) كانت أعلى الفترات التى استخدم فيها

الدين كعنصر فى عمليه التغير الاجتماعى والتحول نحو التنميه الشامله حيث بلغ عدد تكراراته كفكرة سائده ٤٩ مره من إجمالى الفترة التى وصلت إلى ١١٥ مره أى بنسبه تصل ٤٢ر٦٪ من إجمالى الفتره ، تليها الفترة (١٩٦٢-١٩٦٤) التى وصلت الى ٢٢ مره اى بنسبه ١٩٪ ، أما أقل الفترات فكانت الفترة (١٩٦٧-١٩٧٠) حيث وصلت نسبتها ٧ر٨٪ من الإجمالى العام للفترة .

وإذا ما نظرنا إلى واقع الفتره الأولى - أى التى ازداد فيها تكرار عنصر الدين فى الخطاب الناصرى فانها الفتره التى غلبت فيها عمليات التنميه على التوجه العام للنظام السياسى . أما الفترة التى خبا فيها الدين ، فيرجع إلى طبيعه الفتره حيث توجه أهتمام النظام إلى حيث الجانب العسكرى واستخدام الدين فى مجال التعبئة السياسيه والصراع الخارجى أكثر منه تجاه التغير وقضاياه ، ونفس الحقائق نجدها فى المواثيق الأخرى للفترة حيث غاب الدين كعنصر فى عمليه التنميه عن كتاب (فلسفه الثوره) ، (وبيان ٣٠ مارس ١٩٦٨. ويرجع ذلك الى ذات الظروف الموضوعية السابقة ، وإلى كون القضيه لم تكن مطروحه بالحاح مثلما كان الحال مع الميثاق الوطنى الذى جاء فى فتره من أخصب فترات التحول الاجتماعى والتنموى التى خاضها المجتمع المصرى ، ومن تكرار الدين كفكرة فى هذه الفترة ٥ مرات هى كل المرات التى تحدث فيها الميثاق عن الدين كعنصر فى التنميه والتغير الإجتماعى أى بنسبه ١٠٠٪ .

وإذا رجعنا الى التحليل الخاص بالكلمات الدينيه ، نجد أن كلمتى الدين والإسلام قد سجلتا اعلى تكرار لهما فى الفترة (١٩٦٢-١٩٦٤) ، حيث رصد (الدين) ٧٦ مره أى بنسبه.. ٣٩ر٦٪ من الاجمالى العام للفترة ، و(الإسلام) رصد ٥١ مره من الاجمالى العام بنسبة ٤٤ر٣٪ .

وهذه الأرقام فى مجملها تقدم تجسيدا حيا على صعود دور الدين فى عمليه التنميه والتغير الاجتماعى وأن ظل يؤكد على نسبيه أهميتها ومصداقيتها مع فتره من أخصب فترات، تاريخنا .

* ويمكن من واقع النتائج السابقه ، تناول الدين وقضايا التنميه الشاملة كيفيا على مستويين :

مستوى أول : الدين وعملية التغير الاجتماعى فى إدراك عبد الناصر ، وفيه يتم تحليل البيانات الكمية السابقة .

مستوى ثان : ويتم فيه تحديد لمستويات العلاقه بين الإشتراكيه والإسلام فى إدراك عبد الناصر حيث أن الاشتراكيه أصبحت هى أيديولوجية التنميه فى مصر .

(١) فعلى المستوى الأول : الدين والتغير الاجتماعى فى إدراك عبد الناصر ، يلاحظ تميز النموذج فى هذا المجال بعدة خصائص ، يكشفها وجود عدة مراحل فى دخول الدين لمعارك التنميه والتغير الاجتماعى ، كانت على التوالى :

أ- المرحلة الأولى (١٩٥٢-١٩٦٠) وهى المرحله التى تم فيها إستخدام الدين من أجل تحويل الثوره الى نظام وإلى إكتساب الشرعيه لتقوم على مفاهيم وقيم التضحيه والجهاد وتناهض الاستعمار وتقضى على الإرهاب والتعصب وتعمل للوحدة العربيه وتحارب الطائفيه وتقف أمام الماركسيه والإلحاد ، وقد أستخدم الدين فى تأييد هذه القيم الثوريه ، ومن أجل الارتباط بالجماهير وبعث القيم الأولى للدعوة الإسلاميه والتى لا تختلف عن القيم السابقه فى شىء - الا فى اختلاف الزمن والاطار المكانى الذى طرحت فيه .

ب- المرحله الثانيه : (١٩٦١-١٩٦٦) وهى المرحلة التى بلغ فيها استخدام الدين فى معارك التنميه الذروه سواء فى البناء الإشتراكى بعد قرارات يوليو فى عام ١٩٦٢ ، ومعارك الإسلام والاشتراكيه ، أو فى مقاومة الحلف الإسلامى والرجعيّه العربيه العاملين على محاصرة القوى الثوريه العربيه ، وهنا يظهر الدين أسلوبا للدفاع عن النظام الإشتراكى ضدتهم الكفر والالحاد وهجوم على الحلف الإسلامى باعتباره صوره أخرى لحلف بغداد الإستعمارى القديم .

ج- المرحلة الثالثة (١٩٦٧-١٩٧٠) وهى المرحلة التى بدأت بهزيمة عام ١٩٦٧ ، وتم التركيز على قيم مثل الايمان والصبر والقضاء والقدر ، تحول بها الدين من معركه خارجيه الى انفعالات وعواطف داخليه ، وسادت بعض الاتجاهات المحافظة على الجانب الداخلى من ذات المؤمن والأمل فى نصر يأتى من وراء الحجب وترتب على هذه المراحل عدة تساؤلات حول مدى ادراك عبد الناصر للدين عامه وعن دوره فى التنميه والمجتمع خاصه ؟ وللإجابه على هذه التساؤلات لابد أن نؤكد على معنى العلمانيه الذى أراده عبد الناصر ، حيث هى علمانيه اجتماعية ترى للدين دورا فاعلا ورئيسيا والتى يمكنها أن تقدم دعما ايديولوجيا كبيرا لنظام الحكم الناصرى ، انها فى هذه الحاله تعنى ارتباط العقيده بالتغيرات - الاقتصادية والاجتماعية المتسارعه .

بهذا التوضيح يمكن القول أن إدراك عبد الناصر ومن ثم سلوكه السياسى يقع الى جانب المفهوم الاجتماعى الثورى للدين (الإسلام تحديدا) .

ولقد إتضحت هذه النتيجه فى الإدراك الناصرى حيث كان عبد الناصر يرى أن حرية العقيدة الدينيه يجب أن يكون لها قداستها فى حياتنا الجديده الحره ، إن القيم الروحيه الخالده النابعه من الأديان قادره على هداية الانسان وعلى إضاءة حياته بنور الإيمان وعلى منحه طاقات لا حدود لها ، بل إن أساس الثواب والعقاب فى الدين هو فرصة متكافئة لكل انسان، ان كل بشر يبدأ حياته أمام خالقه الأعظم بصفحة بيضاء يخط فيها أعماله باختياره ولايرضى الدين بطبقيه تورث عقاب الفقر والجهل والمرض لغالبية الناس وتحتكر ثواب الخير لقلة منهم (الميثاق الوطنى - ص١٠٥) .

إن الدين لابد من أن يتصل بقضايا الجماهير ، كالملكية العامه ، فموقف عمر من الملكية العامة هو موقف عبد الناصر ، وهو موقف اشتراكيتنا ملكية تكون أرباحها وثمراتها للشعب (نشرة الاشتراكى بتاريخ ١٩٦٥/٥/٦) .

وتؤكد وثائق النظام السياسى أيضا أن الاشتراكيون المخلصون فى أعمالهم وفى معركتهم ضد المترفين والعابثين الذين الذين يبعثرون المال فى غير مصلحة الشعب . وفى إيمانهم بأن الدولة الاشتراكية مسئولة عن كل فرد فى المجتمع ، هؤلاء الاشتراكيين هم أقرب الناس إلى مبادىء الاسلام وهم أقرب الناس الى الله .. يراجع نشرة الاشتراكى ١٩٦٥-١٩٦٦ .

إن الدين لدى عبد الناصر يصير جزءا لايتجزأ من عملية التحول الاجتماعى والثقافى نحو التنميه الشامله يتأثر بنفس التحديات ويخضع لنفس الشروط المرتبطه بقضية التنميه ، التغير هنا يتم فى الفكر الدينى وليس فى العقيدة أى فى عناصرها الالهية الثابته وهو التغير الذى يسمح لعبد الناصر ان يميز أعداءه وأن يكشف دعاويهم" فأموال المسلمين بتنهبها الرجعيه باسم الدين ، وانهم بهذا يدافعون عن أنفسهم الدفاع الأخير" خطابه بتاريخ ١٩٦٦/٣/٢٢" وحيث التفرقه بين الفكر الدينى والعقيده الدينيه تأتى من كون الفكر الدينى من إنتاج البشر ، يحتمل الصواب والاجتهاد ويخضه لمصالح البشر واحتياجاتهم وعلى ذلك جرت عملية إخضاع مستمرة للقيم الدينيه ومؤسساتها لتشريعات وسياسات الدولة وعمليات التنميه ، وفى هذا الصدد لعبت العقيدة ورجال الدين دورا بارزا فى إضفاء الشرعيه على سياسات عبد الناصر وتجاربه التنمويه ، وتزداد أهمية هذا الاعتبار من زاوية كون المجتمع المصرى شديد التدين وتحظى العقيدة فيه بين الناس بمكانة هامة ، وهذا الدور ، دور الموصل لسياسات وأفكار القياده السياسيه للجماهير ، ليس جديدا على المؤسسات الدينيه فى مصر فقد كان الكهنة أيام الفراعنه يقومون بنفس الدور وقام رجال الدين وعلماء الأزهر وشيوخه بنفس الدور أيام

الخلافة الإسلامية والحكم المملوكى والعثمانى ، وفى ظل السياسات الثورية للنظام الناصرى وعمليات التنميه الشامله ، أصبح من المنطقى - كما يرى البعض - بالنسبة لرجال الدين وغيرهم من القوى السياسيه الأخرى ان ينصبوا من أنفسهم مدافعين عن النظام الجديد . يؤدى هذا إلى الحديث عن نقطة أخرى فى مجال الربط بين التنميه والدين وهى أنه من متابعة تاريخ التجربة الناصرية يتضح أن الخلاف بين عبد الناصر والقوى الدينيه فى المجتمع - كما سيتضح فيما بعد - كان خلافا سياسيا ، فمن الصحيح أن الاخوان - مثلا كانوأول المتحمسين لنجاح الثورة وقالوا عندما قامت انها حققت أهدافهم ، وأصدروا بيانا بعد أسبوع من قيام الثورة طالبوا فيه بأن يمتد التطهير ليشمل التخلص ليس فقط من الملك وإنما أيضا إلغاء كافة القوانين الرجعية المنافية للحريات والقضاء على التفاوت الاجتماعى بالحد من الملكيات الكبيرة واستكمال التشريعات العمالية وإباحة تكوين الاتحادات النقابية والمطالبة بتمصير البنك الأهلى .وطالبوا فى نفس الوقت بأن يكون الحد الأعلى للملكية الزراعية ٥٠٠ فدان بدلا من إطلاقها بلا تحديد ، ورغم أن هذا خلق تعاطفا من الثوره تجاههم ، فان البون كان كبيرا بين الاتجاه الاجتماعى العام لعبد الناصر واتجاه الإخوان ، ولم يؤثر هذا التباين على تعاون عبد الناصر معهم ولكن عندما تأكد له حقيقة تطلعهم إلى السلطه ، وبداية الصدام معهم حاول استبدال العناصر غير المعتدله منهم باخرى يسهل التأثير عليها وتكون غير مرتبطه بتنظيم الإخوان ، ففى بداية الثورة ، تحديدا فى السنوات الاولى ، استخدمت القيادة السياسيه أسلوبا خاصا فى الحكم .. كما يقول البعض حيث كانت القيادة السياسية تقوى من سلطتها ، وتضرب فى كل اتجاه تبعا للظروف ، فكانت تضرب البرجوازية الكبيرة وفى نفس الوقت تحاول دعمها بضرب الشيوعيين وتقدم خدمات للطبقة العامله ، وتحاكم الإخوان المسلمين وتنمى فى نفس الوقت الاتجاهات المحافظة بيد أن هذا الرأى يجافى الواقع فى تفاصيل عديده لها ملابساتها السياسيه الخاصه كما سيتضح فيما بعد .

وفى بداية فترة الستينات - أيضا - وعند الإعداد للميثاق والقرارات الاشتراكيه التى صدرت عام ١٩٦٢ - فى هذا المناخ الثورى والإشتراكى اختفى وجود اليسار والإخوان على السواء ، فالإخوان كانوا فى المعتقلات ولم يكن فى اللجنه التحضيرية للمؤتمر الوطنى للقوى الشعبية أى من الشيوعيين وعين عبد الناصر كلا من أنور السادات وكمال الدين حسين أمينين عامين للمؤتمر الوطنى ، وكان الثانى فيما بعد مشرفا على لجنة المائة التى وضعت تقرير الميثاق ، ولكن المؤتمر ضم الكثير من الشخصيات المحافظة والتى حرصت على طرح أفكارها وتصوراتها الدينيه الخاصة رغم عدم مواءمة المناخ السياسى العام لذلك .

ولقد كان السادات وكمال الدين حسين من ضباط الثورة الذين كانوا على صلة بالإخوان المسلمين ، وكان الثانى متزمتا فى أفكاره الدينيه ، وظهر ذلك فى تقرير الميثاق الذى عكس وجهة نظر محافظة ويرجع البعض سبب اعتماد عبد الناصر على القوى الدينيه المحافظة من غير الإخوان فى الفترة التى يقود فيها عمليات تحول إشتراكى الى إعتبارات متعددة يأتى فى مقدمتها أن عبد الناصر لم يكن يضع اعتبارا للاختلافات فى النظرة إلى التحول الاجتماعى إلا عندما يتحول أصحابها المناوءون له من موقع الفكر الى موقع العمل وبعدما يختفى خطر الاتجاه الى العمل السياسى ولايظهر على السطح إلا الخلاف الفكرى فانه فى هذه الحالة ينحاز إلى صف الاعتدال والقوى المحافظة .

لقد حاول عبد الناصر أن يدرك قيمة الرجوع والعودة إلى الدين لخلق الطريق الصحيح للتنميه الذى يبتعد عن الانحراف حيث : القرآن أيضا كان يعطينا عظه وعبره ، يعود للماضى ويحكى لنا قصة عاد وثمود والطغيان ، حصل ليه ؟ علشان نأخذ من هذه القصص عظه وعبرة ونشوف ايه اللى حل باللى انحرفوا ، وايه اللى حل باللى خرجوا عن الطريق الذى كان يجب عليهم أن يتبعوه ، فالميثاق يسترشد ويستهدى بهذه الطريقة (خطابه بتاريخ ٢٦/٥/١٩٦٢).

(٢) المستوى الثانى : الاشتراكيه والإسلام فى إدراك عبد الناصر : للعلاقه بين الاشتراكيه والإسلام فى الادراك الناصرى مستوياتها ، فهناك مستوى الإدراك للعلاقة وهناك مستوى التطبيق فى مواجهة ما أسماه عبد الناصر بالرجعيه العربيه ، واحلافها وعملائها فى الداخل ، فلقد دارت المعركة الحقيقيه بين الدين والاشتراكيه بوجه عام ، والإسلام والاشتراكيه بوجه خاص بعد قرارات يوليو الإشتراكيه عام ١٩٦١ ، والتى ولدت هجوما من الخارج عليها تحت غطاءات سياسيه ودعائيه مختلفة كان فى مقدمتها الدين والإسلام ، فكان استخدام القيادات السياسيه لرؤيتها ولادراكها المسبق وطرح عبد الناصر تصوره القائم على أن الإسلام هو أول دين اشتراكى وتوالى تفسيره لهذا التصور - وتوالت أيضا النشرات والوثائق الرسميه تأكيدا لهذا المعنى فالاشتراكيون هم أقرب الناس الى مبادىء الاسلام وهم أقرب الناس الى الله بل أن الاسلام فى أول أيامه كان دين الاشراكيه ، الدولة التى أقامها الاسلام والتى أقامها (محمد عليه السلام) كانت أول دولة اشتراكيه ، محمد النبى أول من طبق سياسه التأميم فى هذه الايام .

ويفسر عبد الناصر التأميم الاسلامى حين يقول : فيه حديث عن النبى (عليه الصلاة والسلام) قال فيه أن الناس شركاء فى ثلاث (الماء والكلأ والنار) فيه ناس قالوا أيضا الملح،

معنى هذا فى تلك الأيام كانت المقومات الأساسيه للمجتمع هى المراعى والماء . أنهم رعاة يرعوا ويعوزوا الماء والكلأ هذه الأشياء كانت حاجة هامة فى المجتمع . النبى قال أن الناس يجب أن يكونوا شركاء فى هذا ما يجيش واحد يستولى على المراعى ويقول هذه ملكى ، هل التأميم يختلف عن هذا فى أى شيء ، وحين نقارن أنفسنا بهذا الوقت الأول كان يعيش على المراعى ، يعيش على الماء ويعيش على الكلأ والنار كانت مهمة ليه ، اليوم المصانع هيه بتمثل الأرض الزراعيه وتمثل المقومات الاساسيه فى المجتمع (خطابه بتاريخ ١٩٦١/٦/٢٢).

وأدرك عبد الناصر أن الدولة الإسلامية لم تتوقف إشتراكيتها بعد وفاة الرسول : الدولة الإسلاميه حينما قامت كانت هى أول دولة اشتراكيه والإسلام سار بعد النبى عليه الصلاة والسلام فى طريق الإشتراكيه ، أيام أبو بكر وأيام عمر سار فى طريق الاشتراكيه وفى أيام النبى وفى هذه الايام أنصفوا أهل الفقر من أهل الغنى ، فى أيام عمر أمموا الأرض ووزعوا الأرض على الفلاحين . (خطابه السابق) .

كما يتجه عبد الناصر الى مهاجمة الرجعيه وهو مايجسد المستوى الثانى للعلاقة بين الدين والاشتراكيه فى إدراكه حيث يقول : الإشتراكيه بتقول أن أموال المسلمين للمسلمين والرجعيه بتقول أن أموال المسلمين لملوك المسلمين ، والدين بيقول ان أموال المسلمين للشعب مش للملوك، وان الاشراكيه تتمشى مع الدين ، والنهارده طبعا الإسلام عقيدة يؤمن بها الشعب المسلم العربى ، فلابد للرجعيه ان تتستر بالإسلام وتتمسح بالإسلام زى الإخوان المسلمين عملاء الاستعمار ماتستروا وتمسحوا بالإسلام وقبضوا فلوس من حلف بغداد ، وقبضوا فلوس من السعوديه ، وباعوا أنفسهم لكل من يدفع الثمن ، النهارده الرجعيه تتستر بالإسلام ، ويتتمسح بالإسلام وتعتقد انها وجدت خط دفاع كبير جدا ، ولكن العالم العربى عالم واعى والشعب ثائر ، ولكن لايمكن للرجعيه أن تخدعه مهما تمسحت فى الدين لان الناس بتفهم الدعوة من اللى يطلق هذه الدعوه .

فاذا كانت الرجعيه تطلق الدعوه تحت اسم الدين ، فكل واحد يعرف أن الرجعيه هى اللى بتنهب فلوس الناس ، هى اللى بتستغل عمل الناس ، هى اللى بتستعبد العمال ، هى اللى تاركه الشعوب مستغله ومحرومة من حقها فى الحياة فى الكرامة لم تكن الرجعيه أبدا شريعه الله ولكن شريعة الله كانت دائما هى شريعة العدل (خطابه بتاريخ ١٩٦٦/٣/٢٢) .

والاشتراكية عند عبد الناصر فى علاقتها بالدين تنتقل الى مرحلة أخرى حين يستشهد هنا بخبرة أبى بكر الصديق فى مواجهة المرتدين : فلقد حارب ابو بكر مانعى الزكاة ، وهى حروب

الرده فى الإسلام فالرده عن الزكاه رده عن الاسلام ، ردة عن النظام الإسلامى كله وعن الإسلامية كلها . وهذا نموذج للثورة الاجتماعية ، لابد أن تسير فى طريقها ويتم تأمينها حتى تنتصر وحتى تزيل الفوارق بين الطبقات ، حتى تقام العداله الإجتماعية وحتى تقام الفرص المتكافئة بين الطبقات ، لقد انتصر النبى أولا ورجع الى مكة منتصرا وحدث خلاف فى ذلك الوقت حول العفو عن الذين ناهضوا الدعوه وقاوموها ووقفوا ضدها أم لا ؟ فقال الرسول إذهبوا فأنتم الطلقاء وقال أيضا من دخل بيت أبى سفيان فهو آمن وكان هذا سبيل الثوره فى بدايتها ، وهو سبيل الرسول عندما رجع من إحدى المعارك التى أصيب فيها (معركة أحد) .. وقال اللهم أغفر لقومى فانهم لايعلمون ولكنه قال أيضا أن المنافقون يقتلون ولو كانوا متعلقين بأستار الكعبة . فلكل دعوة مؤيدون ومعارضون والمعارضون يتم العفو عنهم إذا ماتحولوا الى الإسلام كما فعل عمر بن الخطاب عندما تحول من العداوة الى التأييد أو قتالهم كقتال أبى بكر لمانعى الزكاة .

وهنا حاول عبد الناصر الإرتكان الى التراث الاسلامى فى مجال الحرب . من أجل تأييد العنف الثورى فيما يتعلق بحقوق الفقراء فى أموال الأغنياء مستدلا بحروب الرده وقتال مانعى الزكاه .

وهكذا تصبح الحرب من أجل حقوق الفقراء أداة للتوكيد على تلك العلاقة ، علاقة الإسلام بالاشتراكية . لقد أدرك عبد الناصر طبيعة العلاقة بين الدين والاشتراكيه وبين الدين والتنميه، وهو الإدراك الذى وجد منذ البدايه مع قيام الثورة ولكنه اكتسب فاعليته ومصداقيته مع بدء عمليات التحول الاجتماعى فى مصر مع بداية الستينيات .

هذان هما أبرز جوانب العلاقة المفترضة بين (الدين) و(الدولة) على مستوى الإدراك الناصرى (إدراك عبد الناصر تحديدا) ، وهما محوران نتصور أن ضرورة أخذهما فى الحسبان عند بناء التصور الناصرى المستقبلى فى مجال علاقته بالاسلام على مستوياتها المختلفة باتت مهمه ، فأهمية أن يكون الدين منطلقا للتعبئة السياسية والتحريك السياسى من أجل بناء الدولة الناصرية المرجوة - والتى هى حتما ستختلف عن دولة عبد الناصر - أهمية قصوى، ودولة معاصرة تفترض أن عليها رسالة نحو أمتها ونحو العالم مع نهايه القرن العشرين ، دون عملية تعبئة وتحريك سياسى للجماهير وللمجتمع هى دولة تبغى عملية شاملة للتنمية الاجتماعية ، والاستناد الى مخزون روحى آخر غير مخزون الإسلام لدى القوى المحركة لهذه التنميه ، سوف يصير استنادا عاجزا ، ومحكوما عليه بالتراجع عند أول منحنى .

إن (الناصرية) كما فهمها عبد الناصر - وكما يفهمها كاتب هذه السطور - ستظل (اجتهادا فى إطار الاسلام) ، وهى بهذا المعنى بحاجة الى التفتيش المستمر بين ثنايا التراث الناصرى ، وبعثه بروح جديده تتفق ومتغيرات الحياة والكون من حولنا دون تقديس مبالغ فيه لهذا التراث ، أو إختزال مخل له .

ولا نبالغ اذا قلنا أن الاسلام - أيضا - سواء كعقيدة أو كممارسه بحاجة الى هذه (الناصرية الاسلامية الجديدة) بقدر حاجتها هى اليه ، خاصة بالنسبة لمجتمع فى مثل ظروف وهموم مجتمعنا العربى .

فالناصرية / التجربه ، والناصرية / التراث تقدم نفسها (كبرنامج سياسى أمثل) للإسلام المحمدى ، وهو برنامج سياسى يحاول أن يرتقى الى مستوى النظرية المتماسكة ويكاد أن يكون الوحيد فى منطقتنا وتاريخنا الحديث فى نطاق التنميه والتعبئة السياسيه ومقاومة الوجود الأجنبى والدعوة الى التحرر الفكرى والسياسى ، تحديدا منذ تجربة محمد على باشا (١٨٠٥) وحتى اليوم (قطعا من المهم هنا الاشارة الى النموذج الاسلامى الفذ الذى تقيمه ايران ، ولكن الأمر مختلف فى نواحى عديده ولهذا حديث آخر) .

إذن ..

بقدر حاجة (الناصرية) إلى (الإسلام) بقدر حاجة الأخير اليها ، شريطة أن تتخلى هى عما يناقضها مع الاسلام .

* إن (الناصريه الإسلاميه) التى ندعو اليها تتطلب هى الأخرى من أجل الوصول اليها أن تتحرر عقليا من قيود عديدة تكبل حركة العقل العربى والإسلامى وتحول بينه وبين النهوض الحقيقى ، وتجبره على إعادة إنتاج قضايا حسمت منذ مائتى عام مضت .

* والله أعلم .



الدين والاشتراكية
(قراءة فى نشرة الاشتراكى ١٩٦٥-١٩٧١)

د. نادية سالم

من القضايا الهامة التى أفرزها الاختيار الاشتراكى من جانب النظام السياسى المصرى بشكل واضح مع بداية الستينيات العلاقة بين هذا الاختيار والدين . وكمحاولة لتناول هذا الموضوع بالتحليل العلمى فقد تم اختيار نشرة "الاشتراكى" كوسيلة رسمية تمثل لسان حال التنظيم السياسى المتمثل فى الاتحاد الاشتراكى العربى نظرا لعدم تناول هذه النشرة التى تمثل أهمية كبيرة خاصة وأنها قد أفردت صفحة دينيه مستقله لتناول قضايا التنظيم .

هدف الدراسة

تهدف الدراسة إلى الإجابة على التساؤلات التاليه :

١- هل هناك وظيفة سياسية للفكر الدينى تقوم الدولة فى الستينيات بتوجيهها دعما للسياسات بتوجيهها دعما للسياسات العامه وبما يساعد على تحقيق التعبئه السياسيه ، وهل يظهر ذلك فى الصفحة الدينية فى نشرة الاشتراكى والتى تعبر عن فكر قادة الاتحاد الاشتراكى ، وصادرة من داخله باعتبارها لسان حال التنظيم السياسى ؟

٢- هل لعبت الصفحه الدينيه فى نشرة الاشتراكى دورا فى إضفاء الشرعية على السياسات السائده فى الستينات ؟

٣- هل تواكب الصفحة الدينيه الأحداث السياسيه والاقتصادية فى فترة الدراسه من ٦ فبراير ١٩٦٥ حتى ٨ مايو ١٩٧١ .

٤- ماهى المجالات التى تضمنتها الصفحة الدينيه فى نشرة الاشتراكى ، هل تركز على العبادات أو العقائد أو السلوكيات أو المعاملات أو سيرة الرسول أو قصص دينيه أو حدود وأحكام ؟

(*) أجريت تلك الدراسة فى إطار بحث القضايا الدينيه فى نشرة الاشتراكى بقسم الإتصال الجماهيرى بالمركز القومى للبحوث الاجتماعية بإشراف : أ.د. نادية حسن سالم رئيس القسم وعضوية : د. ليلى عبد المجيد د. جمال على زهران ، أ. فؤاد السعيد محمود .

٥- ماهى القضايا التى تركز عليها الصفحة الدينيه فى نشرة الاشتراكى ، هل هى قضايا سياسيه أم اقتصادية أم اجتماعية أم أخلاق فرديه أم ثقافية أم دينيه ؟

منهج الدراسة :

تستخدم الدراسه أسلوب المسح الاعلامى للحصول على بيانات ومعلومات عن مدى معالجة الصفحة الدينيه فى نشرة الاشتراكى للقضايا السياسيه والإقتصادية وتحديد أهم المجلات التى تضمنتها الصفحة الدينيه ، وسيستخدم فى هذا المضمار أسلوب تحليل المضمون لتحديد مايلى:

- نوعية القضايا التى تركز عليها الصفحة الدينية فى نشرة الاشتراكى .
- أهم المجالات التى تضمنتها الصفحه الدينية .
- هدف المادة المتضمنة فى الصفحة الدينية فى نشرة الاشتراكى .. هل هو تقديم معلومات وتفسير أو توضيح أو تبرير أو طرح أكثر من وجهة نظر أو مناقشة الحجة بالحجة والاقناع ؟
- منطق البرهان أو وسائل الاقناع هل هى عقلية أو غيبية ؟

تحديد المجتمع الذى أجريت عليه الدراسة واختيار العينة

عينة المصدر :

تشمل مسحا شاملا للصفحة الدينيه فى نشرة الإشتراكى منذ صدورها ٦ فبراير ١٩٦٥ حتى توقفها فى ٨ مايو ١٩٧١ .

وهكذا كانت للنشرة طبيعة متميزة وهدف محدد ، وكان للظروف المجتمعية التى مرت بمصر تأثيرها الواضح على مضمون ومحتوى هذه النشرة .

العينة الزمنية :

تم تفسير فترة الدراسة التى تبدأ من ٦ فبراير ١٩٦٥ حتى ٨ مايو ١٩٧١ إلى ثلاث فترات زمنية تبعا لأحداث سياسية هامة مر بها المجتمع المصرى أثناء فترة الدراسة وهى هزيمة ٥ يونيو ١٩٦٧ ووفاة الرئيس جمال عبد الناصر ٢٨ سبتمبر ١٩٧٠ .

الفترة الأولى : تبدأ منذ صدور النشرة فى ٦ فبراير ١٩٦٥ حتى هزيمة ٥ يونية ١٩٦٧ .

الفترة الثانية : منذ هزيمة ٥ يونيه ١٩٦٧ حتى وفاة الرئيس جمال عبد الناصر فى ٢٨ سبتمبر ١٩٧٠ .

الفترة الثالثه : منذ وفاة الرئيس جمال عبد الناصر فى ٢٨ سبتمبر ١٩٧٠ وتولى الرئيس أنور السادات الحكم حتى توقف نشرة الإشتراكى عن الصدور فى ٨ مايو ١٩٧١ .

نشرة الإشتراكى بين طبيعتها والهدف منها

صدرت نشرة الإشتراكى كجريدة رسمية عن الاتحاد الإشتراكى العربى ، فى السادس من فبراير ١٩٦٥ وكل أسبوعين . وصدر منها ١٦٦ عددا حتى الثامن من مايو ١٩٧١ حيث توقفت مع أحداث مايو ١٩٧١ .

وفى الفترة من ٦ فبراير ١٩٦٥ (العدد الأول) وحتى ٢٧ مايو ١٩٦٧ (العدد ٦٢) كانت تصدر كل أسبوعين ..ثم صدر عدد تال بعد أسبوع بتاريخ ٣ يونية ١٩٦٧ لتصدر بعد الحرب آنذاك أسبوعيه صباح كل يوم سبت وحتى آخر عدد .

وكان الهدف الأساسى منها هو تحقيق الوحدة الفكرية بين أعضاء التنظيم على أساس من أهداف الاتحاد الاشتراكى ، وبالتالى خلق أرضية موحده وليست مشتركه فحسب بين الأعضاء وقياداتهم ، حيث كانت هذه النشرة داخلية قاصرة على أعضاء قيادة التنظيم السياسى المتمثل فى الاتحاد الاشتراكى العربى وقواعده الجماهيريه .

وتحقيقا لهذا الهدف تناولت موضوعات شتى تبلورت آنذاك فى قضايا الساعة ، حيث تضمنت أعدادها تأصيل المفاهيم الأيديولوجية وتوضيح أسس الحل الاشتراكى ودوافعه ، ومواجهة خصوم الثورة والحملات الضارية الموجهة لقادة الثورة وسياساتهم ، تناولت أيضا مايتعلق بقضايا الديمقراطية وقضايا التنظيم السياسى[1] ، وكانت تعلق بصفه مستمره على الأحداث الجارية وموقف التنظيم السياسى منها .

وفيما يتعلق بصفة خاصة بالصفحة الدينيه وهى التى تناولها البحث بالتحليل ، فقد تناولت الموضوعات التى تساعد على تأصيل أيديولوجية النظام السياسى التى تتمثل فى تبنى الحل الاشتراكى ولذلك فقد ركزت على مفهوم الملكيه العامه ، وعلى ضرورة العمل ، ومسئولية الجماعه ، وموقف الإسلام من المتآمرين ، وقيمة العلم ، وموقف الإسلام من الطبقية، ودور الدين فى المجتمع الإشتراكى الى أن جاءت هزيمة يونيه ١٩٦٧ فتحولت الصفحه الدينيه لتتحدث بصفة رئيسية عن قضايا الجهاد والدروس المستفاده من غزوات الرسول وواجبات المصريين والعرب فى المعركه ، وكيفية مواجهة الحرب النفسية ، وقضايا التحرير ..الخ .

وهكذا كانت للنشرة طبيعة متميزة وهدف محدد ، وكان للظروف المجتمعية التى مرت بمصر تأثيرها الواضح على مضمون ومحتوى هذه النشرة .

القضايا الدينية فى نشرة الاشتراكى
(فى الفترة من ٦ فبراير ١٩٦٥ حتى ٥ يونيو ١٩٦٧)

تفسير أهم النتائج :

١- كان طبيعيا أن تشهد المرحلة من فبراير سنة ١٩٦٥ حتى ٥ يونيو سنة ١٩٦٧ اهتماما أكبر بالموضوعات الاقتصادية مقابل غيرها من الموضوعات (٢٩٪ من اجمالى الاهتمام بكافة القضايا والموضوعات فى تلك المرحلة) إذ شهدت بدايات تلك المرحلة تحولا اشتراكيا بدأ بتأميم شركة البوسته الخديويه واجراءات يوليو الاشتراكية وتتابعت سلسلة التأميمات خلال عامى ٦٣ ، ١٩٦٤ كما فرضت الحراسات فى الفترة من ١٩٦١ حتى ١٩٦٦ على أربعة الاف أسرة أجنبية ومصرية ، واستأثرت الحكومة بالاستثمار الجديد فى القطاع الصناعى والتجارة الدولية وحظرت ارتياد جانب كبير من الأنشطة على الأفراد .

كما أصابت الخطه الخمسية الأولى (١٩٦٠-١٩٦٥) قدرا من النجاح وزاد الانتاج تبعا لذلك فى النصف الأول من الستينيات ونفذت مشروعات أهمها السد العالى الذى تمت مرحلته الأولى فى ١٥ مايو سنة ١٩٦٤ ، وأدخلت الدولة الفترة تغييرات أساسيه فى التشريع والسياسات العماليه وصدرت عدة قوانين بتحديد حد أدنى لأجور العمال الزراعيين وتشغيل الصبية والنساء ، وعمال التراحيل .

٢- كما أن الاهتمام بالحديث عن الاشتراكيه ومجتمع الكفايه والعدل والتكافل - كموضوع اقتصادى فرعى - يتفق أيضا مع اهتمام النظام الحاكم فى تلك الفترة بالتركيز على الاشتراكية ومحاولة خلق اتجاهات إيجابية ومواتية نحوها وعرفها الميثاق الوطنى الذى صدر سنة ١٩٦٢ بأنها الكفاية التى تتحقق عن طريق زيادة الإنتاج والعدل فى التوزيع بحيث يكون لكل مواطن الفرصة المتكافئة فى نصيب عادل من الثروه الوطنية من خلال اعادة توزيعها ومن هنا سعت الصفحه الدينيه بنشرة الاشتراكى الى محاولة تبرير ما اتخذ من إجراءات استهدفت إعادة توزيع الثروه فى المجتمع توزيعا عادلا مؤكدة أن الاسلام يرفض الظلم الاجتماعى ويدعو إلى العدل بين الناس وأن ما يملكه الفرد هو حق الجماعه كلها وأن الاسلام يرفض أن تكون الثروة ملكا للأغنياء لايستفيد منها المجتمع .

كما حرصت الصفحه على تأكيد أنه لاتناقض بين الإشتراكيه والإسلام فإشتراكيتنا تستوحى مبادىء الدين وتؤمن به وأنها تجديد وبعث للمبادىء التى نادى بها الإسلام وأن من يحاربها من أعداء الاسلام فالرسول إمام الاشتراكيين .

كما أشارت الصفحه الدينيه بالنشره الى أن تشريعات حماية العمال التى تسنها الدولة مستمده من روح العقيدة الدينيه .

٣- كما أتى التركيز على العمل وبذل الجهد - كموضوع اقتصادى فرعى - متوافقا مع أحد الأهداف المهمه التى نادى بها النظام فى تلك المرحلة وهو التأكيد على قية العمل وانه شرف وحق وواجب وحياة ، وحرصت الصفحه الدينيه على الإقناع بهذا الهدف وحث المواطنين على أن يقوم كل منهم بواجبه فى ميدان العمل اليدوى ولا يتهرب منه لأن العمل عبادة وأن النبى نفسه كان يتحمل مسئوليته . ويرفض الامتيازات الخاصة فى ميدان العمل .

٤- كما كان حرص الصفحة الدينيه على التعرض للاستغلال مؤكدة أن الدين لايعترف باستغلال الآخرين مرتبطا أيضا بهدف أعلنه النظام فى تلك المرحلة وأكد عليه الرئيس جمال عبد الناصر فى خطبه وأكد عليه أيضا الميثاق الوطنى .. وهو أحد المواثيق المهمه للثوره فى تلك الفتره وأول دليل عمل مكتوب يوضح موقفها السياسى والاجتماعى - الذى صدر فى ٢١ مايو سنة ١٩٦٢وكان هذا الهدف المعلن هو تحرير المواطن من الاستغلال فى جميع صوره .

٥- وارتبط الحديث عن ضرورة الحد من الاسراف وزيادة المدخرات بالعمل على مضاعفة الدخل القومى كل عشر سنوات والدعوة الى التخطيط وخاصة مع إنجاز الجزء الثانى من الخطة الخمسية الأولى لمضاعفة الدخل .

٦- ويرجع ضآلة حجم الاهتمام بالتعرض للاقطاع - كموضوع اقتصادى فرعى - إلى أنا اهتمام النظام فى تلك الفترة كان مركزا على محاربة الرأسمالية ، وأن القضاء على الاقطاع كان هدفا فى العشر سنوات الأولى للثوره مع صدور قوانين الإصلاح الزراعى وإن عاد الحديث عن الإقطاع مرة أخرى مع وقوع حادث قتل صلاح حسين عضو لجنة الاتحاد الاشتراكى بقرية كمشيش بمحافظة المنوفية فى مايو سنة ١٩٦٦ . ونسب القتل لعائلة الفقى الإقطاعية والتى كان القتيل يعبىء القرية ضد نفوذها وأعقب ذلك تحقيق قامت به المباحث الجنائية العسكرية ثم شكلت اللجنة العليا لتصفية الاقطاع واشترك فيها أربعون من ممثلى الأمن وكبار المسئولين وطرحت فى ذلك الحين ضرورة مطاردة بقايا الاقطاع الرجعية وأشارت الصفحة الدينية بالنشره

إلى تلك الأحداث التى اعتبرتها صراعا دمويا يائسا تحاول به جيوب الرجعية والاقطاع المحافظة على بعض مواقعها فى أعماق ريفنا .

٧- كان من المنطقى أن يكون التركيز بين الموضوعات السياسيه فى تلك المرحله - على موضوع "نظام الحكم" إذ شهدت بدايات هذه المرحلة إعادة النظر فى شكل النظام السياسى المصرى خاصة فى أعقاب انفصال سوريا عن دولة الوحدة فى سبتمبر سنة ١٩٦١ وتمثل ذلك فى صدور الميثاق الوطنى ، كما تكشفت نواحى العجز والقصور فى الإتحاد القومى - التنظيم السياسى القائم وقتها - وتبين أنه لايصلح تنظيما فى بلد وطنى يحرص على مصلحة طبقة جديدة لم تستكمل نموها بعد . فقد أصدر الرئيس عبد الناصر عقب المؤتمر الوطنى للقوى الشعبية الذى انعقد فى نوفمبر سنة ١٩٦١ قانون الاتحاد الاشتراكى العربى الذى قام على أساس صيغة تحالف قوى الشعب العاملة وصدر قانون مجلس الأمة سنة ١٩٦٣ ثم الدستور المؤقت فى مارس سنة ١٩٦٤ وأعقبه الغاء الأحكام العرفيه والإفراج عن المعتقلين السياسيين كما انتخب الرئيس جمال عبد الناصر للرئاسة لست سنوات إبتداء من مارس سنة ١٩٦٥ .

٨- كما جاء الحديث عن الأحلاف والتآمر متوافقا مع الحديث عن إقامة الحلف الاسلامى المركزى الذى قامت بالدعوه اليه كل من السعوديه وايران وهجوم الرئيس عبد الناصر عليه وعلى السعوديه بالذات باعتبارها من القوى الرجعيه بل أنه فى سنة ١٩٦٦ ذكر أن القوى الرجعيه أنفقت فى سبيل الدعاية ضد القوى الثوريه والإشتراكيه ٥ ملايين جنيه . ونظرا لأن الحلف المركزى ارتبط بالدول الإسلاميه فقد تصدت الصفحه الدينيه بالنشره للهجوم على هذا الحلف وتبرير هجوم عبد الناصر عليه مؤكدا ان الإسلام برىء منه وأن هدفه تدعيم كل مايسىء للمسلمين وربطنا بعجلة الاستعمار ، وأن دعاته يحاولون استغلال الاسلام لخدمة مآربهم وأن حكومات الحلف الاسلامى أغفلت المضمون الاجتماعى والاقتصادى فى الإسلام واكتفت بالمظهر.

٩- الحديث عن الإخوان المسلمين مع الكشف عن محاولة الإخوان المسلمين لاغتيال جمال عبد الناصر سنة ١٩٦٥ وتم القبض على عدد كبير منهم وحوكموا وصدر الحكم بإعدام البعض، وسعت الصفحه الدينيه الى الدفاع عن إجراءات النظام مع الإخوان المسلمين وأكدت أن سيد قطب والاخوان انحرفوا عن مبادىء الإسلام وأنهم إرهابيون يريدون أن يقودوا عصابات تضرب بالقنابل وأنهم أبعد ما يكونوا عن الإسلام وأنهم يستغلون اسمه للتآمر مستغلين تسامح الثوره وارتبط بذلك الحديث عن الارهاب والتآمر وان الإسلام لايعرف الإرهاب والتآمر وانه يوجه الأمه إلى تطهير صفوفها من الذين يثيرون الفتنه .

١٠- وقد كان من الأهداف الرئيسيه للنظام فى تلك الفتره الحرب ضد الاستعمار والسيطره بكل الطاقات والوسائل وكشف جميع أقنعته ومحاربته فى كل أشكاله .

وشهدت سنة ١٩٦٥ بالذات بداية تدهور فى العلاقات المصريه الأمريكيه خاصة بعد أن تولى ليندون جونسون رئاسة الولايات المتحدة الأمريكيه وضغط الولايات المتحده على مصر مستغله اتفاقيات القمح التى أصبحت بنداً يعتمد عليه فى خطة التنميه وأعلن فى ٩ مايو سنه ١٩٦٦ أن الولايات المتحدة لاتنوى تجديد اتفاقية القمح إلا بشروط أن تعدل مصر ما أعلنته عن نيتها ضرب السعوديه إذا تحركت ضد ثورة اليمن وأن تعدل سياساتها تجاه الصين.

ومن هنا واكبت الصفحه الدينيه بالنشره سياسات النظام فى صراعه ضد الإستعمار والصهيونيه واسرائيل .

١١- ولما كانت الدعوة إلى الإشتراكيه والتحول الاشتراكى هى المحور الأساسى لهذه المرحلة فقد كان من المنطقى أيضا اثارة قضية المساواه - كموضوع اجتماعى - كذلك فإن النظام الحاكم فى تلك المرحلة نادى بتقريب الفوارق بين الطبقات سلميا داخليا ووقف ضد التمييز العنصرى ومقاومته خارجيا ، من هنا واكبت الصفحه الدينيه بنشرة "الاشتراكى" هذه الاتجاهات فأكدت على قيمة المساواه وأنه ليس فى الدين سادة ولاعبيد وأن روح المساواه ظلت دائما توجة الحركه الاسلاميه وأكدت ان التفرقة العنصرية خرافة وأن الاسلام قاوم التعصب والعنصرية وعلى ضرورة تذويب الفوارق بين الطبقات .

١٢- ولما كانت من أهداف النظام المعلنه فى تلك المرحلة أيضا صياغة قيم اجتماعية جديدة وتطوير مواد القانون ونصوصه لتعبر عن القيم الجديدة فى المجتمع والعمل على تشكيل العلاقات الاجتماعية فى المجتمع بما يتفق مع المبادىء الجديده ولايتعارض مع الاشتراكيه فقد عكست الصفحه الدينيه بالنشرة هذا الهدف فركزت على الإحساس بالمسئولية والروح الجماعية لا الأنانية والفردية ، والإيجابية لا التواكل أو الاستسلام ، والتأكيد على كرامة الإنسان والتعاون والمشاركه عكست ويرتبط بهذا أيضا الدعوة الى التغيير الاجتماعى من أجل تقدم المسلمين .

١٣- ويلاحظ بالنسبه للموضوعات الفرعيه للموضوعات الدينيه تركيز الحديث على أدوار العبادات المختلفه ،كالصوم والحج والعبر والعظات وراء ذلك وارتباط ذلك بالمناسبات الدينية كقدوم شهر رمضان المعظم أو موسم الحج ، أن استغلت الصفحه الدينيه بالنشره الحديث عن الحج للهجوم على نظام الحكم فى المملكه العربيه السعوديه الذى اعتبره النظام والحاكم فى مصر وقتها نظاما رجعيا .

كما اهتمت الصفحه بالحديث عن الإيمان بالله ورسله واليوم الآخر وكتبه .

١٤- ظهر اهتمام محدود من جانب الصفحه بموضوع تطوير الأزهر الشريف ليهتم بالعلوم الدينيه الى جانب العلوم العصريه ، وكان قانون الأزهر قد صدر فى يوليو سنة ١٩٦١ وكان من بين أهداف التطوير إعداد جيل جديد من العلماء يجمع بين علوم الدين وعلوم الدنيا .

١٥- كذلك كان من بين الأهداف المعلنه للنظام التأكيد على أهمية العلم وأنه الطريق الوحيد لتعويض التخلف على أن يكون العلم للمجتمع لا العلم للعلم وتقرير مجانية التعليم فى جميع مراحل الدراسة وتشجيع العلماء وتكريمهم والاحتفال فى كل عام بعيد العلم .

وقد عكست الصفحه الدينيه بالنشره أيضا هذا الهدف فظهر اهتمام بشكل كبير بموضوع "العلم" كموضوع ثقافى فرعى مؤكدة أن القرآن يدعو للعلم ويرفع من قدر العلماء ، وأن الدين لا يتناقض مطلقا مع العلم بل أن حقائق العلم تلتقى مع حقائق الدين وأن العلم والتعليم واجب على الجميع فى الاسلام . كما اهتمت بالتعليم وشاركت فى الحمله التى قادها النظام لمحو الأمية وتعليم الكبار .

القضايا الدينية فى نشرة الاشتراكى فى الفترة
(٥ يونيو ١٩٦٧حتى ٢٨ سبتمبر ١٩٧٠)

١- تبين من تحليل القضايا الدينيه فى نشرة الإشتراكى فى الفتره من ٥ يونيو ١٩٦٧ حتى ٢٨ سبتمبر ١٩٧٠ تأثر النشره بالأحداث السياسيه التى مرت بها البلاد فى فترة البحث وهى هزيمة ١٩٦٧ إذ أن الموضوع السياسى شغل أكبر نسبة من المواضيع التى تعرضت لها النشره ، كما أنه أثناء التعرض لارتباط مادة الصفحة بالأحداث الجارية تبين انها مرتبطه بالأحداث بنسبة ٧٠٪ ومعظمها أحداث سياسيه بنسبة ٤٨٪ ، واتضح ذلك من تعرض الصفحه الدينيه إلى الايمان بالله والجهاد فى سبيله بعد هزيمة ١٩٦٧ إذ ظهرت الفئات التاليه: "الايمان بأن قتال الاعداء واجب دينى" ، "النصر من عند الله" "تحرير مصر تمسكها بالاسلام"، "الله يدعونا الى بذل أقصى الجهد ضد الاعداء" ، "أهمية استمرار روح الجهاد لدى المسلم" ، "الجهاد حتى الموت" ، "الجهاد واجب المؤمنين الصادقين والمتقين" ، "الجهاد شرف" ، |"الجهاد حق وواجب" ، "الإيمان يرتفع فوق الألم" ، "أسلحة النصر الايمان" ، "العوده الى الله عند الشدائد"، "عقيدتنا تقوم على الايمان بالله" وحاولت الصفحه الدينيه فى النشره تجاوز الهزيمة

سنة ١٩٦٧ بالتأكيد على أنها نكسة مؤقتة ، كما ظهرت الفئات التالية : "الهزيمة لم تكن داخلية فالنفوس لم تهزم" ، "المسلمون حولوا الهزيمة إلى انتصار" ،"لابد من تجاوز الهزيمة والحزن" "مواجهة المستقبل" ، "الارتفاع فوق النكسه بالجهد الدائب لازالة آثار النكسه " ، "عدم الاستسلام للهزيمه" ،"الشعب المصرى يرتفع دائما فوق النكسات" .

٢- رغم أن هزيمة ١٩٦٧ فرضت نفسها على المقالات الدينيه التى تعرضت لها نشرة الاشتراكى إلا انه ظهرت بعض الموضوعات المستمرة من فترة الستينيات وبالذات المواضيع الخاصة بالاشتراكية . وعلى سبيل المثال "منع استغلال الإنسان للإنسان" ، "زيادة الإنتاج" "بناء مجتمع الكفاية والعدل" ، "حتمية الحل الاشتراكى" ، "عدالة التوزيع فى المجتمع" وإن كان قد ظهر فى تلك الفترة ربط الاشتراكية بالدين مثل : "العلم والإيمان" ، "الله يدعو الى العمل" ، "الإسلام أبطل كل انواع الاستغلال" ، "الإنتاج جهاد" ، "القرآن ليس كتاب طبقة ولا طائفة ولاعنصر ولا لون" ، "الإسلام أبطل استخدام الدين ضد استغلال حاجة المحتاجين"،"الكفاح ضد طغيان رأس المال واستغلال الفقراء" ، "توزيع الأراضى على فقراء المسلمين" .

٣- تعرضت الصفحة الدينية فى نشرة الاشتراكى فى الفترة من ٥ يونيو ١٩٦٧ حتى ٢٨ سبتمبر ١٩٧٠ إلى بعض سمات الأخلاق الفردية والتى ظهرت بعد هزيمة ١٩٦٧ مثل : "الصبر والسكينة" "الصبر وضبط النفس" ، "الصبر على المشاق" ، الصبر من أجل النصر" ولكن الصفحة الدينية رفضت التواكل السلبى والمسكنة ودعت الى التوكل الايجابى لأن التوكل السلبى يؤدى الى الهزيمة" "دعوة المسلمين الى المسكنة دعوة سقيمة" ، "الإسلام يحرر المساكين".

٤- اعتمدت الصفحة الدينية فى نشرة الاشتراكى على الإستدلال الدينى وليس الغيبى وكان الاستدلال الدينى بنسبة ٥٩٫٢٪ إذ أن كتاب المقالات اعتمدوا فى تفسيرهم للأحداث على الآيات القرآنية وأقوال الرسول" صلى الله عليه وسلم "وكتابات أئمة الاسلام" وسيرة الصحابة .

٥- تبين من التحليل أن فترة الدراسة من يونية ١٩٦٧ حتى سبتمبر ١٩٧٠ كانت مرحلة وحدة العمل العربى من أجل محو آثار العدوان ظهر ذلك عند التعرض لفئة الوحدة أثناء تناول القضايا السياسية فى نشرة الاشتراكى ومثال ذلك : "المعركة جمعت قلوب العرب والمسلمين الأحرار فى كل مكان "فى العالم" الوحدة بدون الله عودة الى التفرق العربى قبل الاسلام" ،

"الشعب العربى يتحد بالايمان " ، "الإيمان يحقق الوحدة" ، "الكعبة تجمع العرب على كلمة الله" ، "صلاح الدين رمز لإجماع كلمة المسلمين !" واتضح أن الوحدة العربية قائمة على أساس الدين الإسلامى .

٦- تبين من التحليل أن المقالات فى الصفحة الدينية من نشرة الإشتراكى لم تفرق بين اليهود والإسرائيليين ومثال ذلك : "اليهود يعملون على منع قيام أى شكل من أشكال الوحدة بين العرب" ، "اليهود يحاولون تفتيت الجبهة الداخلية خوفا من تجمع المسلمين" ، "لابد من تذكر مؤامرات اليهود ضد الرسول صلى الله عليه وسلم وغدرهم به ونسيانهم عهودهم" ، "الخيانة واللؤم من جانبهم مثل غارات اسرائيل غدر يهود المدينة وخيانتهم" .

٧- لوحظ أن الصفحة الدينية تجمع عند الحديث عن الصهيونية بينها وبين الاستعمار الأنجلو أمريكى مثل "تطهر الأرض من الصهيونية " ، "مواجهة الاستعمار الجديد ، "إنتصاراتنا تؤدى الى ضراوة المعارك بيننا وبين الإستعمار الجديد المستتر وراء اسرائيل " ، مخاطر الاستسلام لخطط ملوك الاحتكارات الامريكيه .

٨- ركزت الصفحه الدينيه فى نشرة الإشتراكى فى تلك الفترة على السلام القائم على العدل . وعلى سبيل المثال : "سلام قائم على العدل لا للاستسلام" ، "السلام بعد الحصول على الحق وإقامة شريعة العدل" ، "السلام هو الهدف الرئيسى الأسمى على أساس من العدل والحق"، "عدم الدخول فى القتال إلا مرغمين حفاظا على السلام" ، "حضارة الإسلام قائمة على أساس السلام" .

القضايا الدينية فى نشرة الاشتراكى فى الفترة
من ٢٨ سبتمبر ١٩٧٠ حتى ٨ مايو ١٩٧١

١- يلاحظ أن الصفحه الدينيه بنشرة الاشتراكى فى تلك المرحله الممتده منذ وفاة الرئيس جمال عبد الناصر فى ٢٨ سبتمبر سنة ١٩٧٠ وحتى توقفها عن الصدور فى أعقاب أحداث مايو سنة ١٩٧١ لم تواكب سياسات النظام الحاكم بدرجة كبيرة ، فباستثناء تعرضها لأهمية اختيار القيادة الجديدة بعد رحيل القيادة السابقة بإشارتها إلى عبد الناصر صاحب شحنة تحريرية ورسالة ثورة إنسانية تقدمية ، لم تتعرض على الاطلاق للخطوات التى إتخذها الرئيس أنور السادات فى أعقاب توليه الحكم فى اطار الصراع العربى الاسرائيلى إذ اتخذ

قرارا فى ٦ أكتوبر سنة ١٩٧٠ بتجديد فترة وقف اطلاق النار مع اسرائيل لمدة ثلاثة شهور - تجديد لوقف إطلاق النار الذى بدأ فى أغسطس سنة ١٩٧٠ بعد قبول الرئيس عبد الناصر روجرز وزير الخارجية الأمريكى - كما بدأ الرئيس السادات تدريجيا العمل لإعادة العلاقات مع الولايات المتحدة الأمريكية ثم أعلن فى مجلس الأمة فى فبراير سنة ١٩٧١ مبادرته الأولى للسلام التى عرض فيها مد وقف إطلاق النار حتى ٧ مارس من السنة نفسها على أن يتحقق انسحاب جزئى لقوات اسرائيل على الشاطىء الشرقى للقناة وتقوم مصر بتطهير قناة السويس وإعادة فتحها للملاحة الدولية .

كما أعلن الرئيس أن عام ١٩٧١ سيكون عام الحسم إن سلماً أو حربا ولم تتعرض الصفحة الدينية لهذه الأمور على الاطلاق .

٢- ولما كانت الفترة منذ وفاة عبد الناصر وحتى أحداث ١٥ مايو سنة ١٩٧١ تعد فترة انتقالية لم تشهد تغييرات جذرية فى الفلسفة العامة للنظام الحاكم إذ حاول الرئيس السادات بعد أن تولى الحكم فى أكتوبر سنة ١٩٧٠ وفق رؤيته واجتهاده السير فى الخطوات السابقة للنظام ولم تبدأ التغييرات الجوهرية فى هذا النظام إلا بعد مايو سنة ١٩٧١ ، فقد انعكس هذا بالطبع على مانشرته الصفحة الدينية بالنشرة فى ذلك الحين ، فقد ظلت تثير الموضوعات والقضايا نفسها التى كانت مثارة من قبل وبالذات فيما يتعلق بالموضوعات الاجتماعية ، فأثارت موضوعات العدالة الإجتماعية ، والعدل فى توزيع الثروه والتكافل والتغيير الاجتماعى وضرورته والمساواه بالكرامه .

٣- وتعد زيادة الاهتمام بالموضوعات الدينيه فى الصفحه الدينيه بالنشره فى تلك الفتره استمراراً لإتجاه بدأ منذ هزيمة يونية سنة ١٩٦٧ خاص بالعودة إلى الإيمان وظهور الدين كسلاح دفاعى وقبول المصائب والهزائم كامتحان واختبار من الله للمؤمنين .

٤- كما استمر الاهتمام بالعلم - كموضوع ثقافى فرعى - وكان هذا أيضا من بين الأهداف المعلنه للنظام الحاكم فى المرحلة التى أعقبت هزيمة يونيو سنة ١٩٦٧ ونص عليها بيان ٣٠ مارس سنة ١٩٦٨ الذى أعلنه الرئيس عبد الناصر كوثيقة جديدة للثورة تلبية للدعوة للتغيير التى ارتفعت الأصوات مطالبه بها بعد الهزيمة وكان من أبرز اتجاهات هذا البيان بناء جديد للدوله أساسه العلم والتكنولوجيا والإداره العلميه ، وإن ظهر اهتمام فى تلك الفترة - عكسته الصفحه الدينيه أيضا - باحياء التراث العلمى العربى فأشارت الى فضل الفقهاء العرب فيما انتهى اليه العالم الحديث والمعاصر من ثوره العلم بالصناعة والتكنولوجيا ، وإن أكدت ضرورة ارتباط التكنولوجيا المتطورة بالإيمان بالله وكتبه وحدوده .

٥- وعلى الرغم من أن هذه الفترة قد شهدت اتخاذ خطوات فعليه تمهد لتطبيق سياسه الانفتاح الاقتصادى - كسياسه إقتصاديه بديلة عن الإشتراكيه - ومن ذلك مناقشة خطة جديدة لتشجيع القطاع الخاص فى الصناعة والمطالبه بتعديل قانون الصناعة كيما يتيح لرؤوس الأموال الأجنبية الإستثمار فى المشروعات الصناعية المقصورة على رأس المال الوطنى ، إلا أنه لم تظهر فيما عالجته الصفحه الدينيه بالنشره من موضوعات إقتصادية بل يمكن القول بشكل عام انه قد قل اهتمام هذه الصفحه بالموضوعات الإقتصادية إلى حد كبير - وربما يرجع ذلك لما شهدته هذه الفتره من أحداث سياسيه مهمه إذ أدت وفاة عبد الناصر المفاجئة إلى فراغ فى داخل النظام السياسى لم يكن من السهل على شخص واحد أو مجموعة أشخاص ملئه وزاد من أزمة النظام فى ذلك الحين الصراع على السلطة الذى حدث فى الفترة التاليه وكان من شأنه إبعاد جناح من السلطه ومحاكمة أفراده فى ١٥ مايو سنة ١٩٧١ .

تبين من تحليل نتائج البحث أن هناك وظيفة سياسيه للفكر الدينى تقوم الدوله فى الستينيات بتوجيهها دعما للسياسات العامه وبما يساعد على تحقيق التعبئه السياسيه كما ظهر من تحليل الصفحه الدينيه لنشرة الاشتراكى أنها لعبت دورا فى إضفاء الشرعية على السياسات السائدة فى الستينيات وواكبت الأحداث السياسيه والاقتصادية فى فترة البحث ويتضح ذلك على مستوى الفترات الثلاث للبحث .

الفترة الأولى منذ فبراير ١٩٦٥
حتى ٥ يونيو ١٩٦٧

جاءت الموضوعات الاقتصادية فى المقدمة بنسبة ٣٢٪ وهذا طبيعى حيث أنه عاصر تلك الفتره على مستوى الأحداث السياسيه بلورة الفكر الإشتراكى سواء فى قرارات يوليو الاشتراكيه أو صدور الميثاق فعمدت الصفحه الدينيه إلى محاولة ربط الأفكار الاشتراكيه بما تقدمه الصفحه الدينيه على صفحات نشرة الاشتراكى مثل : "ضرورة الدعوة الى مجتمع الكفاية والعدل" ، "ضرورة توزيع الثروة توزيعا عادلا على الجميع" ، "الإسلام يدعو إلى العدل بين الناس" ، "ليس من مبادىء الإسلام أن تتكدس الأموال والثروات عند البعض ويجوع الآخرون" ، "جوهر الإسلام رد المظالم وإقامة مجتمع الكفاية والعدل" .

وركزت الصفحه الدينيه أيضا فى تلك الفتره على أهمية العمل وبذل الجهد مثل : "العمل عبادة مخلصه صادقة" ، "العمل حق للجميع" ، "الدين الاسلامى يدعو للعمل دعوة صريحة" ، "القرآن نص على المساواه بين الرجل والمرأة فى حقوق العمل" ، "ثم تكرر تناول الصفحه الدينيه للإشتراكيه مثل : "ثورتنا الإشتراكية تستوحى مبادىء الدين وتؤمن به" ، "ثورتنا الإشتراكيه فى جوهرها هى الحب الذى يدعونا إليه الدين" ، "اشتراكيتنا لاتتناقض إطلاقا مع الأديان السماوية"، "تشريعات حماية العمال التى تسنها الدوله تشريع اشتراكى مستمد من روح العقيده الدينية" .

وتعرضت الصفحة الدينية فى نشرة الاشتراكى فى فترة البحث إلى موضوع رفض الاستغلال ومحاربة الإسراف وتشجيع الإدخار وعاصر تلك الفترة من أحداث الحلف الاسلامى المركزى فواكبت النشرة ذلك وعمدت إلى تبرير موقف السلطه السياسيه المصريه من الحلف المركزى مثل : "الحلف المركزى يريد أن يربطنا بعجلة الاستعمار"، "الحلف المركزى يهدف إلى تدعيم النظام الرأسمالى" ، "الإسلام برىء من المتآمرين على الوطن والمتحالفين مع الإستعمار"، "دعاة الحلف الإسلامى وأذنابهم يحاولون استغلال الإسلام لخدمة مآربهم" ، "نرفض الحلف الاسلامى حبا فى ديننا ودفاعا عنه أن يكون وسيلة فى يد الاستعمار" ، "الإسلام برىء من الحلف الاسلامى" .

كما أنه فى تلك الفتره كان الصراع بين السلطه السياسيه فى مصر والاستعمار والصهيونيه على أشده لذلك نشرت الصفحه الدينيه فى الاشتراكى الموضوعات التاليه : " نرفض أن تكون بلادنا قاعدة استعمارية" ، "الاستعمار يختفى تحت اسم الاسلام لبسط نفوذه وضرب قواعد التحرر " ، "الاستعمار والرجعيه والصهيونيه هم أعداؤنا" ، "الاستعمار وحلفاؤه هما الخطر الأول الذى يجب على المسلمين مقاومته" .

كما عمدت الصفحه الدينيه فى نشرة الاشتراكى فى الفترة الأولى للبحث إلى تبرير موقف السلطة السياسية من الإخوان المسلمين بالموضوعات التاليه : "الإخوان استغلوا تسامح الثوره وعادوا للتآمر مستغلين اسم الاسلام" ، "الإخوان كانوا على صله بالحلف المركزى تحت راية الإسلام" ، "الاخوان أبعد مايكنون عن الإسلام ومبادئه" ، "سيد قطب والإخوان ينحرفون عن مبادىء الإسلام ويعودون إلى الجاهليه" .

وظهرت أثناء ذلك الفترة مصطلحات نابعة من الأحداث السياسية والاقتصادية مثل : الرجعيه - الاستغلال - الحرب النفسيه - العداله - استخدام العقل - حرية التفكير .

الفترة الثانية منذ ٥ يونيو ١٩٦٧حتى سبتمبر ١٩٧٠

تبين من تحليل الصفحه الدينية فى نشرة الاشتراكى أثناء تلك الفترة تبرير لأحداث هزيمة ١٩٦٧ ومحاولة تعبئة الشعب سياسيا برفض الهزيمة فى أعقاب هزيمة ٥ يونيو ١٩٦٧ نشرت الاشتراكى عدة مواضيع عن : "الايمان بالله" ، "الجهاد فى سبيله" ، "النصر من عند الله" تحرير مصر بتمسكها بالإسلام" ، "الله يدعونا الى بذل أقصى جهد ضد الأعداء" ، "أهمية استمرار روح الجهاد لدى المسلم" ، "العوده إلى الله عند الشدائد".

كما ظهر عند استعراض المقالات الدينيه التى نشرت فى الاشتراكى فى تلك الفترة بعض سمات الأخلاق الفردية التى تساعد على تقبل الهزيمة مثل : "الصبر والسكينة" ، "الصبر وضبط النفس" ، "الصبر على المشاق" ، "الصبر من أجل النصر" .

الفترة الثالثة منذ ٢٨ سبتمبر ١٩٧٠حتى مايو ١٩٧١

تعرضت الصفحه الدينيه فى نشرة الإشتراكى الى وفاة الرئيس جمال عبد الناصر بمقالات عن : "عبد الناصر رائد الحريه" ، "عبد الناصر بطل شحنه تحريريه" ، "أهمية اختيار القيادة الجديدة بعد رحيل القائد عبد الناصر" ، "عبد الناصر القائد هو مفجر الثورة" .

ولوحظ أنه فى تلك الفتره قل الاهتمام بالقضايا الخاصة بالاشتراكية وتركزت المقالات على المواضع الدينيه وابتعدت عن مواكبه الأحداث السياسيه حيث بدأ الصراع بين القيادات الناصريه والرئيس أنور السادات والتى أدت الى أحداث ١٥ مايو ١٩٧١ ونشرت مقالات مثل: "ضرورة الإيمان" ، الإيمان هو العلم بالله والإلزام بحدوده" ، "أهمية الإيمان الصادق" ، "إيمان الشعب المصرى بالله ضرورة" . وكثر التركيز على أداء العبادات مثل الحج والصوم .

كما ظهرت أيضا من مقارنة نتائج تحليل الصفحه الدينيه بنشرة الإشتراكى خلال الفترات المختلفه ما يلى :

أولا: من حيث المجالات التى تعرضت لها الصفحة خلال الفترات المختلفة :

١- جاءت السلوكيات أو المعاملات من وجهة نظر الدين فى الترتيب الأول خلال الفترات الثلاث وان اختلفت النسب اذ بلغت أعلاها فى الفترة الثالثه (٧٨٪) وتلاها فى الفتره الأولى (٦٥٪) وأدناها فى الفترة الثانيه (٥٤٪) .

٢- وظهر فى الفترات الثلاث عدم التعرض مطلقا لمجال الحدود (الى الرادع الدينى لبعض الجرائم الاجتماعيه كالزنا والسرقة ..) كذلك لم تتعرض الصفحه الدينيه بالنشره فى الفترتين الثانيه (يونيو ١٩٦٧ حتى سبتمبر ١٩٧٠) والثالثه (سبتمبر ١٩٧٠ حتى مايو ١٩٧١) لمجال الأحكام التى تنظم بعض العلاقات الاجتماعية كالزواج والطلاق والإرث والمحرمات والنفقة .. وتعرضت الصفحة فى الفترة الأولى (فبراير ١٩٦٥ حتى يونيو١٩٦٧) لهذا المجال بنسبة محدودة ولم تتجاوز ٢٪ .

ولعل هذا يعكس اهتمام الصفحه بربط الدين بالحياه والدنيا واعتبار أن جوهر الدين هو المعامله ، كما أن عدم التعرض للحدود يرتبط بظروف المجتمع المصرى وتطبيق القوانين الوضعيه فى عقاب الخارجين على القانون ومرتكبى الجرائم الاجتماعية .

كما كان من المنطقى فى الفتره الأولى وهى فترة شهدت تحولات فى المجتمع ونظامه الاجتماعى أن تتعرض الصفحه للأحكام فى حين أن الفترتين التاليتين منذ حرب يونيو سنة ١٩٦٧ شغل المجتمع بالصراع مع إسرائيل والاستعداد العسكرى والسياسى من أجل استرداد الأرض التى تم احتلالها نتيجة لحرب يونيه ١٩٦٧ ، ومن هنا فقد كان طبيعيا أن يتراجع الإهتمام بالحديث عن الأحكام التى تنظم العلاقات الاجتماعية .

ثانيا : من حيث فئات الموضوعات التى تعرضت لها الصفحه :

١- جاءت الموضوعات الاقتصاديه فى المقدمه فى الفترة الأولى (وإن تقارب معها الإهتمام بالموضوعات السياسيه) فى حين كان الاهتمام الأكبر فى الفترتين التاليتين وبنسبة متقاربه بالموضوعات السياسيه .

٢- يلاحظ ارتفاع حجم الاهتمام بالموضوعات الدينيه فى الفترتين الثانيه والثالثه (١٨٪ ، ٢٠ , ٣٠٪ على التوالى) ولعل هذا يرتبط باتجاه بدأ منذ هزيمة يونيو خاص بالعودة إلى الإيمان وظهور الدين كسلاح دفاعى وقبول المصائب والهزائم كاختبار وامتحان من الله للمؤمنين .

٣- وتكشف المقارنه أيضا أنه خلال الفترات الثلاث ظل الاهتمام بالموضوعات الاجتماعية متقاربًا الى حد كبير ٢١٪ فى الفترة الأولى ، ٢٤٪ فى الفترة الثانيه ، ٢٥٪ فى الفترة الأخيرة . وهذا يعكس إهتمام الصفحه المستمر بالموضوعات التى تقدم رأى الدين ورؤيته فى العلاقات الاجتماعية التى تنظم علاقة الفرد بالجماعات الاجتماعية المختلفة والأعراف والقوى الاجتماعية والمشكلات الاجتماعية .

٤- هناك إهتمام متنامى عبر الفترات الثلاث بالموضوعات الثقافيه ، اذ كان الاهتمام بها محدود نسبيا فى الفترة الأولى ٦٪ ، زاد ليصبح ١٠٪ فى الفترة الثانيه وبلغ أعلاه فى الفتره الثالثه ١٢٪ .

٥- لوحظ بشكل عام ضعف الاهتمام على مدى الفترات الثلاث بالموضوعات الخاصه بالأخلاق الفرديه (التى تتعرض للقيم والمعايير والسلوك الخلقى) ولعل هذا يرتبط باهتمام النظام فى تلك الفتره بالأخلاق الاجتماعية وبالفرد كعضو فى جماعة ومجتمع أكثر من اهتمام بالفرد كفرد ولذاته وانعكس هذا على ما طرحته الصفحه الدينيه بالنشره .

٦- وبالنسبه للموضوعات الفرعيه للموضوعات السياسيه فقد ظهر الاختلاف فى الفترات الثلاث ، فقد كان الموضوع الفرعى الأكثر ظهورا فى الفترة الأولى هو الحديث عن نظام الحكم وطبيعة الحاكم ، ويرتبط هذا بالمرحلة الانتقالية التى كان يمر بها المجتمع المصرى فى تلك الفتره والحديث عن صيغة جديدة للحكم فى ظل نظام إقتصادى يسعى للتحول إلى الإشتراكيه ويقوم على أساسه صيغة تحالف قوى الشعب العامله .

فى حين كان الموضوع الفرعى الأكثر ظهورا فى الفترة الثانيه هو الحديث عن النصر وأسبابه، وكان هذا طبيعيا فى أعقاب الهزيمة ، وكان من الضرورى مناقشة الهزيمة وأسبابها والبحث عن سبيل لتجاوزها وتحقيق النصر . أما فى الفترة الثالثه فقد كان موضوع الحريه والتحرر هو الأكثر اهتماما به من جانب النشره وصفحتها الدينيه وهو موضوع لم يكن مطروحا من جانب النظام فى تلك المرحلة بل أن الموضوع الذى شغل الرأى العام فى تلك الفترة كان هو كيفية حسم الصراع العربى الإسرائيلى إن سلما أو حربا ، وهذا يبين أن الصفحة فى تلك الفترة لم تكن تواكب سياسات النظام الحاكم ولم تعكس الاهتمامات الحقيقية للمجتمع .

٧- وفيما يتعلق بالموضوعات الفرعيه للموضوعات الاقتصادية فقد جاء موضوع "مجتمع الكفايه والعدل والتكافل" فى الترتيب الأول فى الفترة الأولى ، وهذا أمر طبيعى بالنسبه لما شهدته تلك الفترة من الحديث عن التحول الى الاشتراكية بما تعنيه من كفاية فى الانتاج وعدالة فى توزيع الثروة كما عرفها ميثاق العمل الوطنى وظهرت فى خطب الرئيس جمال عبد الناصر فى حين كان موضوع العدل وبذل الجهد هو الموضوع الفرعى الذى نال التركيز الأكبر فى الفترتين التاليتين ، وقد كان هذا متفقا فى الفترة الثانيه مع الحديث عن ضرورة زيادة الانتاج بالعمل مما يساعد فى دعم الجبهة الداخلية وتوفير متطلبات المعركة . وقد كان من الشعارات المرفوعة فى تلك الفترة " يد تحمل السلاح ويد تبنى" . أما بالنسبه للفتره الثالثه فقد كان

الاهتمام بهذا الموضوع هو امتداد الفترة السابقة عليها خصوصا أن الفترة الأخيره - كما سبق وأشرنا - لم تشهد تغييرات جذريه فى الفلسفه العامة للنظام الحاكم .

٨- وجاءت القيم الاجتماعية "كموضوع فرعى" فى الترتيب الأول بالنسبه للموضوعات الاجتماعية ككل الفترات الثلاث .

٩- أما بالنسبه للموضوعات الفرعيه للموضوعات الدينيه ، فقد كان أكثرها ظهورا فى الفترة الأولى هو أداء "العبادات" وفى الفترة الثانية "الإيمان" ، وفى الفترة الأخيرة "الإيمان بالرسل" .

١٠- كان موضوع "العلم" هو الموضوع الفرعى الذى نال التركيز الأكبر بالقياس للأفكار الفرعية الأخرى للموضوعات الثقافيه خلال الفترات مما يعكس حرص الصفحة على الاهتمام بالعلم وتأكيدها أن الدين لايتناقض مطلقا مع العلم بل أن حقائق العلم تلتقى مع مع حقائق الدين .

ثالثا : من حيث هدف المادة العلمية التى نشرتها الصفحة :

١- كان الهدف الأساسى للمادة التى نشرتها الصفحة فى الفترة الأولى هو "الإقناع" وكان هذا مرتبطا أيضا بالتحولات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التى شهدها المجتمع فى تلك الفترة وما جاءت به من قيم جديدة كان من المنطقى أن تحاول كل منابر النظام ومن بينها نشرة "الاشتراكى" إقناع المستهدفين بها . فى حين كان الهدف الأساسى للمادة فى الفترتين التاليتين هو "التفسير والتوضيح " ، وكان هذا طبيعيا فى أعقاب الهزيمة واتجاة النظام نحو تحقيق مزيد من المشاركه الجماهيريه .

٢- يلاحظ أنه لم يسع أى موضوع من الموضوعات التى نشرتها النشرة خلال الفترات الثلاث لطرح أكثر من وجهة نظر ، ولعل هذا يتفق مع طبيعة النشرة كتعبير عن التنظيم السياسى الجماهيرى الواحد المسموح به فى المجتمع وهو الاتحاد الاشتراكى العربى .

كما ظهر أن الفترة الأخيرة لم تشهد أية محاولة للتبرير من جانب الصفحة الدينية للنشرة ، مما يشير الى عدم حرص التنظيم السياسى فى تلك الفترة على تبرير مواقف وتصرفات وسلوكيات معينة للسلطة القائمة وقتها ويشير بشكل أو بآخر الى بدايات الخلاف بين أجنحة النظام الحاكم فى تلك الفترة مما انعكس على النشرة وصفحتها الدينيه باعتبارها أنها كانت تعبر عن الجناح من النظام الذى دخل فى صراع على السلطه مع الرئيس أنور السادات وانتهى

الأمر بانتصار الرئيس السادات وتقديم أفراد الجناح الآخر للمحاكمة وسجنهم وعزلهم من مناصبهم .

رابعا : من حيث منطق استدلالات الإقناع التى لجأ اليها كتاب الصفحة :

١- لم يعتمد كتاب الصفحة فى الفترات الثلاث مطلقا على الاستدلال الغيبى الذى يفسر نشوء الأحداث وتطورها بقوى خارجية خفية عن حدود البشر ، واعتمدوا كلية على الاستدلال العقلى .

٢- وكانت أغلبية الأسانيد التى اعتمد عليها الكتاب فى الفترات الثلاث أيضًا هى استدلالات دينية ، وكان الاستناد للإقناع على سيرة الرسول فى الفترة الأولى ، وعلى الآيات القرآنية فى الفترة الثانية ، وعلى سيرة الصحابة وأقوالهم فى الفترة الأخيرة .

خامسا : من حيث فئات الكتاب الذين استعانت بهم الصفحة :

١- اعتمدت الصفحة بشكل كبير فى الفترات الثلاث على علماء الدين الرسميين - أى الذين يتولون وظائف دينية رسمية - وقام بكتابة أغلب مادة الصفحة فى فترتها الأولى محرر الصفحة ، وفى الفترة الثالثه قام بالكتابه مقرر مكتب الشئون الدينية بالاتحاد الاشتراكى وقتها .

٢- لم تستعن الصفحة فى كل فترات الدراسة بأى عالم دين غير رسمى - أى لايتولى وظيفة دينية رسمية - على الاطلاق ، وان استعانت احيانا بالمتخصصين الأكاديميين من علماء الدين .

سادسا : من حيث مدى ارتباط مادة الصفحة بالأحداث الجارية :

١- كانت أغلب مادة الصفحة خلال فتراتها الثلاث مواكبة للأحداث (٦٠.١٪ فى الفترة الأولى ٧٠٪ فى الفترة الثانية ، ٥٧٪ فى الفترة الأخيرة) .

٢- واكبت أغلب المواد فى الفترة الأولى أحداثا دينية ، وفى الفترتين الثانيه والثالثة أحداثا سياسيه .

هوامـــش

يمكن الرجوع الى هذا الموضوع فى : وحيد عبد المجيد ، قضـايا الديمقراطية والتنظيم السياسى لثورة ١٩٥٢ ، دراسة فى نشرة الاشتراكى ٦٥-١٩٦٧ "عبد الناصر ومابعده" ص١٩٩٣ : ١٧٣ .

وفى : د. أنيس صايغ – مشرف (بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٧٧) .



الإسـلام
والاجتهاد الناصرى

عبد الرقيب منصور

إن جوهر صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان تكمن فى كونه لايخوض فى قضايا تفصيليه ليترك للعقل البشرى حرية الاجتهاد بما يتناسب والزمان والمكان المحدد ، وفى حدود الأسس القرآنية ولعل أبرز معالم منهج المعرفة الإسلامى فى الجمع بين إطار الثوابت الإساسية وحركة المتغيرات ، فقد وضع الإسلام قاعدة للكليات ذات الإطار الواسع ، والأفق الرحب وهى الثوابت التى تقوم عليها دعائمة ، هذه الدعائم التى تمثل الإطار المرن الذى تجرى فى داخله حركة التغيير والاجتهاد فى الفروع المتجددة والمسائل المتغيرة بتغير الزمان والمكان .

فالقرآن الكريم الذى تضمن أكثر من ستة آلاف آية لم يخصص للقواعد المدنية التى يعالجها القانون الجنائى غير ثلاثين آية والدستور ونظام الحكم عشر آيات ، ومعنى ذلك أنَ النصوص لم تأت على نمط واحد من حيث الاهتمام بالجزئيات والتفصيلات ، فالنصوص الخاصة بالعبادات ومَا يلحق بها من أحوال شخصية ونظام الأسرة ، والمواريث تضمنت قدرا من التفصيلات والتفريعات لأن أحكامها تعبدية ، ولامجال للعقل فيها ، ولاتتطور بتطور البيئات أو الأزمنة أو الأمكنة . أما فى غير مجال العبادات فقد اكتفت النصوص القرآنية بوضع القواعد العامة والأحكام الأساسية وكان طبيعيا إفساح المجال أمام الاجتهاد .

ففى مجال نظام الحكم اكتفى القرآن بوضع الأسس العامة دون أن يضع نظاما تفصيليا للدولة فوضع مبدأ الشورى دون أن يحدد كيف تكون الشورى ، فالقيمة ذاتها مقررة ، ولكن بغير بيان عن الطريقة التى تتبع بها تطبيقات الشورى ولا الصفات الواجبة لمن يتشاورون ولا القاعدة التى يجب أن تحسم بها مداولات أهل الشورى حتى تتاح للمسلمين الملاءمة بين القيمة والالتزام بها وبين الظروف التى يعيشها المجتمع .

فالقرآن الكريم يقرر المبدأ ويؤكد عليه ثم يترك الحدود والنطاق والقوالب والأشكال لإبداع العقل الإنسانى الذى يجتهد لكى يلبى المصالح المرسلة والضرورات الطارئة ومستحدثات الأمور . ولهذا فقد أبدع المسلمون فى حضارتهم ، ونجحوا فى تطوير حياتهم يوم كانوا يعطون الاجتهاد حقه من الاهتمام والرعاية وفشلوا فى ذلك يوم أن جمدوا الاجتهاد ، واكتفوا بتقرير

الأحكام التى سبق أن استخرجها الفقهاء المسلمون دون تقديم حلول مستنيرة لمشاكل الناس المتطورة تحت شعار "لم يترك السابق للاحق شيئا" وفى هذا تجاهل للتطور بإطلاق الاكتفاء باجتذاب تجارب السلف وتطبيقاتهم وقد أغلق باب الاجتهاد فعلا فى منتصف القرن الرابع الهجرى وتم اضطهاد كل من حاول فتح هذا الباب ولكن مامعنى الاجتهاد . وماهى أركانه وشروطه .

الإجتهاد وآفاقه

الاجتهاد هو بذل الوسع والطاقة فى طلب الشىء المرغوب إدراكه ويقال اجتهد فى الأمر أى بذل وسعه وطاقته فى طلبه ليبلغ مجهوده ويصل إلى نهايته سواء كان الأمر بصدد أحد الأمور الحسية كالمشى والعمل أو بصدد أحد الأمور المعنوية كإستخراج حكم أو نظرية أو فكرة .

والاجتهاد بالرأى هو أحد أنواعَ الاجتهاد العام فهو أخص من الاجتهاد . لأن الرأى هو الحكم بناء على القاعدة العامة "لاضرر ولا ضرار" أما الاجتهاد فهو بذل الجهد للتوصل إلى الحكم المراد من النص الضمنى الدلالة وفى حالة عدم وجود النص يؤخذ من خلال القياس والاستحسان أو الاستصلاح أو غيرها من الوسائل التى أرشد الشرع إليها للاستنباط فيما لانص فيه . أما فى حالة وجود النص القرآنى القطعى الدلالة فلا اجتهاد معه ولا اجتهاد مع التشريع المسمى بالعبادات من حيث هى علاقة العبد بخالقه ، والمجال الوحيد للاجتهاد هو فى المعاملات من حيث هى علاقة بين الناس وبعضهم أو بينهم وبين الحيوانات والمزروعات والأشياء . وصدق رسول الله القائل (أنتم أعلم بأمور دنياكم) فالاجتهاد مباح فى الفروع ومنها ما يتعلق بعمران الحياة الدنيا وشئون المجتمع والحكم والدولة .

أركان الاجتهاد أربعة هى المجتهد والمجتهد فيه وبذل الجهد والواقعة ذاتها . أما الشروط العامة للمجتهد فهى ثلاثة : الإسلام والبلوغ والعقل ، كما أن هناك بعض الشروط التأهيلية والتكميلية للمجتهد من أهمها معرفة الكتاب تفسيرا دون اشتراط لحفظه عن ظهر قلب . فقد كان عمر بن الخطاب رضى الله عنه لايحفظ القرآن كله ، ومعرفة السنة قولية أو فعلية أو تقريرية وليس ملزما الحفظ بل الدراية والعودة إليها . ومعرفة اللغة فاهما لخطابها مدركا لمقاصدها معبرا عن مدلولها من غير تكلف ولا توقف .

إلا أن وسائل الاجتهاد فى هذا العصر قد توافرت وتيسرت بشكل لم يكن معروفا من قبل أيام كان المحدث يرحل من قطر إلى آخر برواية حديث أو للتأكد من صحة الأمر الذى يسهل كثيرا فى عصرنا الحديث على كل من يتصدى للإجتهاد فلا يلزم أن يكون المجتهد مجتهدا فى كل عام يتعلق به الإجتهاد فالإجتهاد الخاص أو الجزئى لايطلب من الشروط إلا ما يخص الجزئية المستفتى فيها .

إن القرآن والسنة قد فتحا الباب واسعا للإجتهاد لاتصافهما بالعموم أى تحديد الأصول العامة والمبادىء الأساسية ولم يتعرض لتفصيل أحكام الأمور الجزئية إلا فيما لابد من التفصيل فيه والذى لا يختلف الحكم فيها بإختلاف الأزمنة والأمكنة كالمواريث والنكاح واتصافهما أيضا بتعليل النصوص أى الهدف من الحكم والحكمة من كل نص شرعى .

والمجتهد عنه الله إما مصيب وإما مخطىء حيث قال تعالى : "وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ، ولكن ماتعمدت قلوبكم"[١] .

والرسول يقول "إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر ، وإذا اجتهد فأصاب فله أجران" .

والرسول صلى الله عليه وسلم لما أراد أن يبعث معاذا إلى اليمن قال كيف تقضى إذا عرض لك القضاء ، قال أقضى بكتاب الله عز وجل قال فان لم تجد فى كتاب الله . قال ففى سنة رسول الله ، قال فان لم تجد فى سنة رسول الله ولا فى كتاب الله . قال أجتهد برأيى ولا آلو . وقد أقره الرسول على هذا النهج السليم بالرجوع أولا إلى القرآن ثم السنة وقد قال تعالى : "فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول" [٢] وإذا كان الإجتهاد مطلوبا من المسلمين فى فترة الدعوة المحمدية بدليل حديث معاذ وحديث عبد الله بن عمرو "اجتهد بحضرتك يارسول الله" فهو أكثر طلبا فى عصرنا الحالى . وحتى المجتهد المخطىء قد يكون خطأ معذورا وآخر غير معذور ، وفى أعقاب غزوة الأحزاب قال الرسول صلى الله عليه وسلم من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يصلين العصر إلا فى بنى قريظة . وعندما سمع من كان مع رسول الله توجهوا إلى بنى قريظة فأدركتهم العصر وهم فى الطريق إليها فمنهم من صلاها فى الطريق ومنهم من أخر صلاتها إلى أن يصل إلى بنى قريظة فلما بلغ النبى أم الفريقين ولم يعنف أحدا وهنا كان للمسلم أن يختار ماينوى فعله مادام ذلك لايخالف نصا قرآنيا واضحا . ولهذا نادى علماء أصول الفقه بتغير الأحكام بتغير الأزمان حتى لو كانت تقريرية .

إن الاجتهاد هو الرافد الغزير المتدفق الذى يمد التشريع الإسلامى بالحياة والشباب والازدهار. فالاجتهاد هو الذى يحفظ دوام الشريعة وتفاعلها مع الحياة ، وتجاوبها مع

التطورات فيما لايصادم نصا قطعيا أو يعارض مبدأ ثابتا فى العقيدة والعبادة والأخلاق وأصول المعاملات الأساسية فلا بقاء لشرع ما لم يظل ملبيا لحاجات العصر الحالى وتجدد الحوادث وتدفق المشكلات وتعقد المعاملات فالنصوص قد تتناهى ولكن الحوادث لاتتناهى .

الفكر الناصرى والإجتهاد

وجاءت الناصرية كصيغة عصرية لتشكل نوعا من الاجتهادات فى الإطار الإسلامى من حيث راعت محاذير المعرفة الإسلامية إزاء مناهج المعرفة الوافدة كالتقليد وما يترتب عليه من تبعية ، فالمنهج الإسلامى دعوة إلى التقدم والى التجدد والى البحث عن الأصالة والى تصحيح الخطوات فى الطريق إلى الغاية الحقة ، والناصرية هى رؤية سياسية متكاملة لمشاكل الواقع العربى فى النصف الأخير من القرن العشرين وكيفية حل تلك المشاكل والأسلوب الأمثل لتجاوزها . وهى ملتزمة بمبادىء الدين وقيمه وأهدافه دون تجاوز ، ولهذا لم يفرد فصلا فى الميثاق لقضية الوجود لأنها ليست مجال اجتهاد ، وإذا كانت الناصرية قد استفادت من الدين فى منهجها ورؤيتها فذلك لايضفى عليها أية صبغة دينية مقدسة فهى اجتهاد وضعى ونظرى مشروع وليست منزلة من لدن الله ، كما أنها ليست قانونا علميا فهى تؤمن بالدين والعلم ولاتتناقض معها ولكنها ليست مثلهما مطلقة ، فالدين فى الإدراك الناصرى جزء من عملية التنمية الشاملة والتغيير الاجتماعى .

إن الإسلام فى الفكر الناصرى ليس مجرد دين فحسب ، ولكنه بالإضافة لذلك هو إطار عام صالح لكل زمان ومكان للقيم والاقتصاد والثقافة والسياسة ولشتى نواحى الحياة وهو معيار ضرورى وهام لضبط وقياس كل اجتهاد إنسانى يهدف لتطوير المجتمعات العربية والإسلامية ، فالناصرية تميز بين الثوابت والمتغيرات بين الأصول والفروع بين الدين والدنيا وهى أيديولوجية سياسية استندت إلى ثوابت المنهج الإسلامى وتقيدت بنصوص الكتاب والسنه وليست ايديولوجية دينية أو مذهبا فقهيا جديداً ذلك أن الزعيم الخالد جمال عبد الناصر كان – يجاهد ويجتهد فى آن واحد فيكتسب خبرة جديدة ومعرفة جديدة فيتقدم بإجتهاد جديد يحسب له وينسب إليه فالأصل فى المجتهد هو ألا يتقيد بمذهب معين وإنما يتقيد بنصوص الكتاب والسنة كما أن الإجتهاد لاينسب إلا لصاحبه تجنبا لاحتمال الخطأ والقصور البشرى ذى العقل المحدود ، كما أن هناك مناهج وقراءات وتفاسير وطرق استنباط متباينة فى استخلاص المواقف والمفاهيم والحلول القرآنية الإسلامية فقد عرف تاريخنا الفكرى

القديم والمعاصر مدارس متعددة بل ومتصارعة إلى حد الاقتتال مع أن كلا منها تنطلق من الإيمان بالإسلام بل ومن ذات النص ، ففى القرآن اختلفوا أهو قديم أم محدث وفى الإنسان اختلفوا أهو منزه أو مجسد .

ولقد قال أمير المؤمنين على بن أبى طالب كرم الله وجهه "القرآن حمال أوجه" هذا القرآن إنما هو خط مسطور بين دفتين لاينطق وإنما يتكلم به الرجال" وقد كان للزعيم جمال عبد الناصر قراءته الخاصة والمتميزة للإسلام واستخلاص المبادىء والمفاهيم منه .

إن الإيمان الذى لايتزعزع بالله وبرسالاته هو أحد الأسس المنهجية فى الفكر الناصرى لما له من دور رئيسى فى توجيه حركة التاريخ الإنسانى وتفسيرها ، وكذلك الإيمان بالإنسان ودوره المتميز فى بناء الأرض وعمرانها وإحداث التغيير الاجتماعى نحو تحقيق المجتمع الإنسانى العادل . ولهذا لم يأتى رفض الناصرية للنموذجين الفكريين السائدين فى العالم من فراغ ولم يكن موقفا ذاتيا عنيدا ولكنه كان إصرارا على شق طريق جديد ومتميز وابداعا باهرا فى وجه دعاة التقليد والتبعية وتعبيرا عن هويتنا العربية والإسلامية ووعيا بثوابت الدين والتراث .

إن الناصرية قد طورت أيديولوجية بنائية تقوم دعائمها على أساس تحقيق ديمقراطية موجهة واشتراكية اقتصادية تعاونية اجتماعية شاملة ووحدة عربية متحررة وهو تطور متفق تماما مع القيم الأساس للمجتمع العربى والإسلامى .

ويمكننا التحقق من ذلك من خلال أهداف النضال العربى التى حددتها الناصرية بالحرية والاشتراكية والوحدة .

أولا : الحرية

الحرية هى الخلاص من العبودية . وقد كانت معركة الإسلام الأولى هى معركة الحرية حيث أسقطت العبودية لغير الله من الأصنام والأوثان واستهدفت بذلك تحرير الإنسان ورد كرامته باعتباره خليفة الله فى الأرض والشهادتين تعنيان الانعتاق والتحرر فالحرية الإنسانية تعنى ألا يكون الإنسان مملوكا لأحد لا فى نفسه ولا فى بلده وفى أمته . وما العبودية إلا لله وحده، حيث كان ذلك الوصف هو أشرف الأوصاف لأنبياء الله .

" وإن كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله"[٣] .

وعند استقرار التاريخ نلاحظ أن هناك علاقة وثيقة بين حرية الإنسان وبين تقدمه فبمقدار ماتكون هناك من حرية بمقدار ما يحدث من تقدم وحضارة . التفكير الإسلامى لايمكن أن

يستقيم إلا فى ظل وجود الحرية ، أما فيما عدا ذلك فلا يكون هناك مجال للإبداع والإجتهاد فيه فالحرية وحدها هى القادرة على تحريك الإنسان إلى ملاحقة التقدم ودفعه ، والإنسان الحر هو أساس المجتمع الحر وهو بناؤه المقتدر .

والحرية فى الناصرية هى حرية الوطن سياسيا واقتصاديا وحرية المواطن اقتصاديا واجتماعيا . ولقد تمثلت حرية الوطن بالغاء النظام الملكى غير المعترف به إسلاميا وإقامة النظام الجمهورى وإخضاعه للاستفتاء الشعبى العام وألغت النظام الإقطاعى وحلت الأحزاب السياسية التى كانت تتلاعب بارادة الشعب كما تمثلت حرية المواطن من خلال فك القيود التى تكبله وإطلاق ارادته لكى يعبر عنها فى الاستفتاءات التى تعتبر تدريبا حقيقيا للجماهير على ممارستها بإستمرار .

وكان هذف إقامة حياة ديمقراطية سليمة هو أحد أهداف الثورة العربية فالديقراطية تعنى - ناصريا - إقامة تنظيم سياسى يجمع كل قوى الشعب العاملة ومفتوح أمام الجميع ولا يعنى بأى حال إقامة دكتاتورية الطبقات أو تسلط الصفوة أو النخبة على مقدرات الشعب .

"إن الديمقراطية هى توكيد السيادة للشعب - ووضع السلطة كلها فى يده وتكريسها لتحقيق أهدافه ، أن حرية الوطن هى المدخل الضرورى إلى حرية المواطن هى الضمان الوحيد لاستكمال وتعميق وحماية حرية الوطن ولا حرية للفرد بغير تحريره أولا من براثن الاستغلال، أن ذلك الأساس يجعل الحرية الاجتماعية مدخلا إلى الحرية السياسية بل المدخل الوحيد . لذلك رأى الزعيم الخالد توزيع الثروة بالاشتراكية وتوزيع السلطة بالديمقراطية لأن ما يترتب على فقدان الحرية السياسية ضياع لسائر الحريات العامة الأخرى كالحرية المدنية والعلميه ، والاجتماعية والأدبية . فالحرية فى الإسلام أصل عام يمتد لكل مجالات الحياة ، والأصل فى الأشياء هو الإباحة حيث قال تعالى : "هو الذى خلق لكم مافى الأرض جميعا"(٤) والحدود الوحيدة التى ترد على حريته تتمثل فى ما جاء فى كتاب الله وسنة رسوله من زواجر ونواهى، والحرية تزاول فى حدود العقيدة الإسلامية فلا حرية ضد هذه العقيدة فالإسلام يبيح لغير المسلمين - من أهل الكتاب - أن يظلوا على دينهم ولا يكرهون على دخول الإسلام" لا إكراه فى الدين (سورة البقرة : ٢٥٦) "فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمصيطر" (٥) . ذلك إن من أبرز مظاهر حرية الإنسان هى تحريره من سلطان التقليد دون تدبر ومطالبته باستعمال عقله فى تأمل ملكوت الله ليصل إلى الإيمان الحقيقى .

إن الأمة حرة فى وطنها التى تعيش فيه ، ولا تستعبد لدولة أخرى مهما بلغت قوتها وجبروتها فاذا تعرضت لمحاولة الإستعباد وجب دفع ذلك عنها : "أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا ، وإن الله على نصرهم لقدير" (٦) .

والأمة المعتدى عليها اذا نهضت للدفاع وعرفت كيف تقاوم العدوان يكافئها الله على ذلك بالحرية الكريمة والنصر المبين : "ونريد أن نمن على الذين استضعفوا فى الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين" (٧) .

وإذا كانت الحرية تعنى تحقيق ظروف خالية من القيود فإن الحرية فى الإسلام هى الحرية المنظمة وليس فى الدنيا حرية مطلقة وبدون حدود ذلك أن تمام الحرية لا كمالها قد يكون بالمنع أحيانا .

ثانيا : الاشتراكية

الاشتراكية فى الإسلام تعنى العدل الاجتماعى والعدل هو الأصل الثانى من أصول الدين ، والعدل صفة من صفات الله سبحانه وتعالى والتى يجب ألا نتعامل معها كحقائق ميتافزيقية فوقنا لاصلة لنا بها وإنما يجب أن نتعامل معها كمؤشرات ومنارات على الطريق .

الاشتراكية فى الناصرية هى الطريق لتقدم وتجاوز التخلف والتبعية وهى لاتقوم على أساس مادى ، ولاتقدم نفسها كفلسفة كلية للوجود ، إنما هى تعتبر حلا لمشكلة التخلف الاقتصادى والظلم الاجتماعى مع الإبقاء على التراث الروحى والفكرى كمقوم أساسى من مقومات الحياة .

والاشتراكية بدعامتيها الكفاية والعدل هى طريق الحرية الاجتماعية ولاتقتصر على مجرد توزيع الثروة الوطنية وانما تتطلب توسيع قاعدتها بحيث تستطيع الوفاء بالحقوق العادلة للجماهير الشعبية ، وحل الصراع الاجتماعى سلمياً بعد تجريد القوى الرجعية من أسلحتها .

والإشتراكية فى الناصرية ليست متاهات فلسفية .. وليست شعارات ذات طنين فهى فى النهاية بيت سعيد لكل أسرة وبيت مفتوح للصحة وللعلم وللثقافة مظللا بالأمان الاجتماعى ضد المفاجآت . وقد قال الزعيم الخالد و"الإسلام لم يكن دينا فقط لكنه كان تنظيم العدالة على الأرض وينظم لنا المساواة ويتيح تكافؤ الفرص وهذا كله عبرنا عنه لكم فى كلمة الاشتراكية" (٨) .

"الإسلام فى أول أيامه كان أول دين للإشتراكية ، والدولة التى أقامها الإسلام والتى أقامها محمد عليه السلام كانت أول دولة أشتراكية . محمد النبى أول من طبق سياسة التأميم فى هذه الأيام" .

إن العدالة لايمكن أن تستمر وتزدهر الا تحت لواء الحرية فالاشتراكية هى الصياغة المعاصرة التى تمكن الانسان من النضال لتجميع الجماهير من أجل القضاء على استغلال الإنسان لأخيه الانسان . وان الايمان بالاشتراكية النابع من الايمان الصحيح والفهم الصحيح لتعاليم الدين الإسلامى هو شكل راق من أشكال هذا الايمان لأنه إيمان بالقيم الروحية والتراث الفكرى لمجتمعنا .. فالعدالة هى شريعة الله ، وشريعة الله شريعة العدل تأبى أن يكون الغنى إرثا والفقر إرثا ذلك أن الفقر مرض اجتماعى وليس قدرا مكتوبا وصدق تعالى فى كتابه الكريم: "وما من دابة فى الأرض إلا على الله رزقها"(٩) .

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم " كاد الفقر أن يكون كفرا" فالعدل واجب فى الحكم والفعل والقول ، والسياسة العادلة جزء من الدين فاذا ظهرت إمارات العدل وأسفر وجهه بأى طريق كان فثم شرع الله ودينه . فلا كرامة لجائع أو لمريض أو لفقير فى مجتمع تطغى فيه القسوة والإهمال على الرحمة والعناية ، ومن هنا يأتى دور التكافل الاجتماعى فى تحقيق العدل الاجتماعى وذلك ماسعت اليه الناصرية حثيثا نحو تحقيقه .

إن الناصرية تنظر إلى المجتمع نظرة فئوية وليست طبقية وهى فى هذا تتجاوب مع منهج الإسلام فى كون الطبقات سلبية من سلبيات الحياة الاجتماعية . وصدق تعالى : "وهو الذى جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما أتاكم" (١٠) . "نحن قسمنا بينهم معيشتهم فى الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات"(١١) . "فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة" . (١٢)

ولقد ورد مصطلح درجة فى القرآن فى أربع آيات معناها جميعا يدور حول أمور معنوية كما ورد مصطلح درجات ١٤ مره بمعنى أنها مراتب فى الثواب الأخروى . والتفضيل هو تفضيل كفاءات ومواهب لاتفضيل امتيازات واستثناءات وعلى أساس المساواة فى الحقوق والواجبات يقوم المجتمع الكريم حتى لايؤدى تفاوت الناس فى المواهب والكفاءات إلى استبعاد فريق لفريق وبهذا ضمن الإسلام تعاون المجتمع بتعدد فئاته وتفاوت أحوال أبنائه وتساويهم فى الواجبات الإجتماعية والكرامة الانسانية فالاشتراكية فى الناصرية ليست

مساواة معصوبة العينين ولكنها الفرص المتكافئة والتى هى الرد الاشتراكى على الامتيازات الطبقية .

إن حق التملك هو أحد الحقوق التى قررتها الشريعة وكفلت حمايتها ولكن هذا الحق ليس مطلقا بل هو مقيد بمصلحة الجماعة وتحديد حق التملك وحدود الملكية اذا اقتضته مصلحة الأمة أصبح أمرا جائزا بل واجبا . ذلك أن الشرع فى النظام الاسلامى أساسه هو المصلحه العامة وليس مقصودا لذاته ولكنه مقصود لتحقيق مصلحة المسلمين وقد قال الأصوليون" حيث وجدت المصلحة فثم شرع الله وقد اتبع المسلمون طريقتين فى تحديد ملكية الأرض الأولى "عندما اعتبر الفاروق أراضى العراق والشام ومصر ملكا للدولة وفلاحوها أجراء عليها يأخذون من غلتها ما يحتاجون اليه والثانية : عندما تم تقسيم الأراضى على الفلاحين فى الأندلس .

إذا كان الكون كله لله : "لله مافى السموات ومافى فى الأرض"(١٣) ، ومسخر للانسان : "ألم تر أن الله سخر لكم مافى الارض"(١٤) ، : وسخر لكم مافى السموات ومافى الأرض"(١٥) .

فان المال وسيلة خير باعتباره إحدى وسائل تبادل المنافع وقضاء الحوائج ولاينبغى تكديس الثروات :" كى لايكون دُولة بين الأغنياء منكم"(١٦) ، واذا كان التملك هو وظيفة اجتماعية: وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه"(١٧) . فان العمل هو أهم وسائل التملك حيث جعل الإسلام العمل قيمة أساسية من القيم الاجتماعية والاقتصادية وأحاطه بالقداسة .

واذا كانت الملكية تؤدى الى ظلم الشعب أو فئة منه فان من المصلحة انتزاع هذه الملكية أو تحديدها وكان الزخذ بذلك استصلاحا تفعله الدولة من قبيل السياسة الشرعية ، وهى حق الدولة فى فعل كل مافيه مصلحة للناس ، وصدق رسول الله القائل "الناس شركاء فى ثلاث الماء والكلأ والنار" وقد جاء فى البيان الصادر عن المؤتمر الأول لعلماء المسلمين" ان من حق أولياء الأمر فى كل بلد أن يحدوا من حرية التملك بالقدر الذى يكفل درء المفاسد البينة وتحقيق المصالح الراجحة" فكل ما كان ضروريا للناس يأخذ حكم جواز التأميم من الناحية التشريعية .

لقد عرف الفقهاء الوقف بأنه "رخراج العين الموقوفه من ملك صاحبها الى ملك الله ، أى أن تكون غير مملوكة لأحد" بل أن تكون منفعتها مخصصة للموقوف عليهم ، وهذا هو التأميم بعينه . وقد حمى الرسول صلى الله عليه وسلم - أى اقتطع جزءاً من الأرض لتكون مرعى

عاما لايملكه أحد بل ينتفع به سواد الشعب - أرضا بالمدينة يقال لها النقيع لترعى فيها خيل المسلمين ، كما حمى الفاروق عمر أرضا بالربذه.(١٨) .

إن التأميم ليس بدعة ابتدعها جمال عبد الناصر وقد وقع التأميم فى الاسلام "تشريعا" كما فى "الوقف" ووقع فى التاريخ "عملا" كما فى "الحمى" وأن نزع الملكية رغما عن صاحبها وقع من الرسول "قضاء" كما فى قصة سمرة بن جندب .

ثالثاً : الوحـدة

التوحيد هو الأصل الأول من أصول الدين ، وقد تزامل وارتبط مع التوحيد القومى للأمة العربية . حيث نزل الاسلام ولم تكن الأمة العربية قد تبلور تكوينها بعد ، فجاء ليساهم المساهمة الأكبر فى توحيد هوية الجماعة العربية قوميا ، ويعتبر توحيد العرب أثرا مهما من آثار التوحيد الدينى ولذلك فان إعادة التوحيد القومى للأمة العربية تمثل خطوة هامة وضرورية على طريق التوحيد الدينى .

والوحدة فى الناصرية هى الدعوة الجماهيرية والهدف الشعبى لعودة الأمر الطبيعى لأمة واحدة مزقها أعداؤها ضد ارادتها وضد مصلحتها ولأن الوحدة تستمد مشروعيتها من عدم مشروعية التجزئة التى إصطنعها الاستعمار فقد طرحت الناصرية حقيقة أن المنطقة العربية يحق لها أن تنزع الى الاستقلال السياسى وإلى التعبير عن إرادتها السياسية المستقلة فى نوع من الكيان السياسى الموحد .

وقد انتقد الميثاق موقف ثورة ١٩١٩ ، فيما يتعلق بمسألة القومية والذى أشار الى عدم النظر خلف الحدود المصرية كما نص دستور ١٩٥٦م على الانتماء للامة العربية وعلى عدم الاعتراف بالحدود المصطنعة .

ان الناصرية هى أول من أعطت للمفهوم القومى مضموناً اجتماعيا واضحاً فقد قال الزعيم الخالد : (إن الحرية السياسية والحرية الاجتماعية مقدمات ضرورية للوحدة وليس معنى هذا انه يتعين علينا الانتظار حتى يتحقق هذا كله تماما فى كل أرض لكى نبدأ الحديث أو العمل من أجل الوحدة . إن أهداف النضال تعطى لبعضها وتأخذ من بعضها وتعزز إحداها الأخرى وتتعزز بها) .(١٩)

(لقد كان الكفاح من أجل الوحدة ، هو نفسه الكفاح من أجل الحياة ولقد كان التلازم بين

القوة والوحدة من أبرز معالم تاريخ أمتنا فما من مرة توافرت القوة إلا كانت الوحدة نتيجة لها).

وقد قال الزعيم الخالد فى القومية (ان شعلة القومية ستبقى أبد الدهر عالية مرتفعة لأنها لاتنحصر فى شخص واحد هو جمال عبد الناصر ولاتنحصر فى أفراد آخرين هم من يعملون مع جمال عبد الناصر ولكنها تمثل الشعب العربى) [٢٠]

وعندما يتحدث عن العلاقة بين العروبة والاسلام "إن الامة العربية لاترى أى تعارض بين قوميتها العربية المحددة وبين تضامنها القلبى والأخوى مع الأمم الاسلامية". [٢١]

(إن الاسلام ثورة والتضامن الاسلامى تحتاجه الشعوب الاسلامية) . [٢٢]

وإذا كان الميثاق قد أشار الى الروابط الاسلامية الا أن فلسفة الثورة كانت قد وضحت بشكل لايقبل الجدل تصور عبد الناصر للعلاقة بين القومية والاسلام حيث يتحدث عن الدائرة الثالثة وهى الدائرة الاسلامية التى تربط مصر بالعالم . ذلك أن ملايين المسلمين وتجعله - عبد الناصر- يشعر باحساس كبير بالامكانات الهائلة التى يمكن أن يحققها تعاون بين هؤلاء المسلمين جميعا ، تعاون لايخرج عن حدود ولأنهم لأ وطانهم الأصلية بالطبع . لكنه يكفل لهم ولإخوانهم فى العقيدة ، قوة غير محدودة) .

وفى موقف آخر يوضح الزعيم بجلاء إمكانية وجود الانتماء الدينى المتعدد والانتماء القومى الواحد فيقول : (اننا اذا حاسبنا الناس على أساس دينهم فان ذلك لايقودنا الا الى حرب أهلية .. وأنا لا أنظر للمسيحيين هنا أو للمسلمين على أنهم مسيحيون أو مسلمون وانما هم فى نظرى جميعا مواطنون). فهو لايتصور مطلقا إمكانية اقامة الأوطان على أسس دينية.

إن الناصرية ترى فى علاقة الأمة العربية بالأمة الاسلامية علاقة تعاون وتضامن سياسى وعلاقة أخوة فى العقيدة . فى حين أن العلاقة بين الشعوب العربية هى علاقة انتماء واندماج وتمثل وحدة عضوية فوق أية فرد وبعد أى مرحلة .

وإذا كان من يناهض العروبة بالاسلام . بأن هناك تعارضا بين إقامة الدولة العربية الواحدة. والدعوة إلى الوحدة الاسلامية فاننا نذكرهم بما قاله المرشد العام للإخوان المسلمين (ان هذه الشعوب الممتدة من الخليج الى المحيط كلها عربية تجمعها العقيدة . ويوحد بينها اللسان وتؤلفها الوضعية المتناسقة فى رقعة من الأرض واحدة متصلة متشابهة . لايحول بين أجزائها حائل ولايفرق بين حدودها فارق ونحن نعتقد أننا حين نعمل للعروبة نعمل للاسلام . ولخير

العالم كله . فلن ينهض الإسلام بغير اجتماع كلمة الشعوب العربية ووحدتها فالعرب هم أمة الاسلام وشعبه المميز) .

ويقول ابن باديس ممثل الجامعة الإسلامية في المغرب العربي عن العلاقة بين العروبة والاسلام (العرب أمة في القومية وفي السياسة ، والوحدة السياسية بمعنى وحدة الدولة أمر وارد بل واجب بين من يتمتعون منهم بالاستقلال عن مناطق نفوذ الاستعمار ، اما الأمم التي تجمعها رابطة الملة والاعتقاد الديني دون رابطة العروبة القومية فان رابطة الدين تثمر لها وحدة في النواحي الأدبية والاجتماعية - دون السياسية - ومن ثم دون الدولة الواحدة فلابد والحال كذلك من التمييز بين نوع الرابطة) .

وجمال الدين الأفغاني يرى (أن النوع الانساني واحد ولكن الخواص القومية توزعه الى شعوب وقوميات وبين الملة الاسلامية روابط مصلحة ووشائج إعتقاد لكنها لاترقى الى الحد الذي تجعل الممكن والأصلح بالنسبة لهم هو وحدة الخلافة أو الدولة الأمر الذي يترك الباب مفتوحا على مصراعيه لرابطة القومية ودولتها) .

وأبو الأعلى المودودي يقول في القومية ، أما القومية فإن أريد بها الجنسية فهي أمر فطري لا نعارضه .. وإذا أريد بها انتصار الفرد لشعبه شريطة ألا يستهدف تحطيم الشعوب الاخرى إن أريد بها حب الفرد لشعبه فنحن لانعارضها كذلك إذا كان هذا الحب لايعني العصبية القومية العمياء التي تجعل الفرد يحتقر الشعوب الأخرى وينحاز إلى شعبه بالحق والباطل على السواء. وإن أريد بها مبدأ الاستقلال القومي فهو هدف سليم كذلك فمن حق كل شعب أن يقوم بأمره ويتولى بنفسه تدبير شئون بلاده) أي أن المودودي لايعادي القوميه بإطلاق ومن حيث المبدأ فانه يعادي القوميه العدوانيه وقوميتنا العربية ليست كذلك لأنها خلقت وترعرعت في أحضان ديننا الاسلامي الحنيف ، والناصريه وهي تؤمن بوحدة الأمه العربيه ترى ذلك ضروريا هاما لنصرة الاسلام والمسلمين في أرجاء المعموره .

وإذا كان هناك من يناهض الاسلام ويعمل على الترويج لما اصطلح على تسميتها بالعلمانية أو اللادينيه والتي هي في حقيقتها مذهب ديني في المسيحيه وجزء من تراثها اللاهوتي وتعني فصل الدين عن الدوله فلا معنى إذا للعلمانيه بعيدا عن أصلها الديني وظرفها التاريخي والجغرافي لأن جوهر الدعوة للعلمانية في مجتمع المسلمين يعني استبدال الشرائع والقواعد والأداب الاسلاميه بأخرى وضعية وابقاء الاسلام مجرد شعائر وطقوس تؤدى بالمساجد في الوقت الذي انتقل الاسلام بالعبادة من الصومعه إلى الشارع واعتبر مجرد إزاحة

الأذى عن الطريق صدقة ، وأسقط تلقائيا تلك الحواجز المصطنعه بين الدنيا والدين . وجاء فى الحديث الشريف (ليس منا من ترك دنياه لآخرته) ولا رهبانية فى الإسلام ، والزهد فى الإسلام ليس رهبنة جديده ولا هو اعتزال للحياه وانما هو الاكتفاء بالحلال لا التجرد منه فأزهد البشر هو الرسول العظيم .

إن من يقول بفصل الدين عن السياسه لايفهم فى الدين ولا فى السياسه كما يقول الامام الخمينى ويسميها الدكتور عصمت سيف الدوله بآية المناهضة ويعبر عنها بعض المفكرين بالمقالة الإبليسية[٢٣] أو ينسبها البعض للإسرائيليات الجديدة[٢٤] ويدعوها آخرون بالفصام النكد [٢٥] ففى الاسلام يرتبط الدين بالدولة ارتباطا وثيقا ، ولايمكن تصور دولة إسلامية بلا دين كما لايمكن تصور الدين الاسلامى فارغا من المجتمع وسياسة الدولة ولقد كان قاضى بغداد ابو الحسن الماوردى هو أول من وضع الأسس النظرية لفكرة أن الاسلام دين ودولة.[٢٦]

إن بعض فصائل الحركة الاسلامية قد صعدت من درجة الخلاف بين الناصريين وبين جماعة الاخوان المسلمين من المستوى السياسى الى المستوى الدينى فيحكمون على الثورة العربية بالعلمانية وهم يعلمون تماما أن الصراع بين عبد الناصر والإخوان ليس على الدين ولا خلافا على الانتماء اليه والولاء له ، وانما كان سياسيا حول السلطة والحكم . وقد قال عبد الناصر : (هم يقولون القرآن دستورنا ، ونحن نخلع الملك ونقضى على الفساد ، والظلم الاجتماعى ، وتحقيق الجلاء ، فهل الذى نعمله خروج على القرآن)[٢٧] .

إن المشروع الحضارى الناصرى هو مشروع قومى وليس علمانيا وهو خطوة على درب إحياء ذاتية الأمة العربية والإسلامية . فحضارتنا هى حضارة قومية لأنها المحصلة الأرقى لتفاعل الحضارات السابقة ، وهى حضارة ذات مضمون اسلامى ، لايمكن نزع أحدهما عن الآخر ، أو انتزاعه منها فذلك محال . فهلا وعينا إسلامنا وعروبتنا جيدا وأبصرنا العلاقة العضوية بينهما.

هوامـــش

١- سورة الأحزاب الآية ٥ .

٢- سورة النساء الآية ٥٩ .

٣- سورة البقرة الآية ٢٣ .

٤- سورة البقرة الآية ٢٩ .

٥- سورة الغاشية الآية ٢١ ، ٢٢ .

٦- سورة الحج الآية ٣٩ .

٧- سورة القصص الآية ٥ .

٨- خطاب فى ٢٥/٤/١٩٦٤م .

٩- سورة هود الآية ٦ .

١٠- سورة الأنعام الآية ١٦٥ .

١١- سورة الزخرف الآية ٣٢ .

١٢- سورة النساء آية ٩٥ .

١٣- سورة البقرة آية ٢٨٤ .

١٤- سورة الحج آية ٦٥ .

١٥- سورة الجاثية آية ١٣ .

١٦- سورة الحشر الآية ٧ .

١٧- سورة الحديد الآية ٧ .

١٨- انظر : بحث الحمى فى الأحكام السلطانية للماوردى ص ١٦٤ .

١٩- خطاب فى ٢٢/٢/١٩٦٧م .

٢٠- خطاب فى ١٨/٥/١٩٥٨م .

٢١- خطاب فى ٢٧/٥/١٩٦٧م .

٢٢- خطاب فى ٢٢/٢/١٩٦٢م .

٢٣- الشيخ محمد رشيد رضا .

٢٤- الزعيم المغربى علال الفاسى .

٢٥- سيد قطب .

٢٦- أنظر : كتاب الأحكام السلطانية .

٢٧- حديث فى ٥/٩/١٩٥٤م .

الإسلام والمجتمع عند عبد الناصر

جورج المصرى

روى لنا الحكيم الهندى العظيم "راماكرشنا" أن أربعة من العميان انطلقوا يوما إلى فيل فأخذ كل واحد منهم جارحة من جوارحه وجسها بيده ومثلها فى نفسه ، فأخبر الذى مس الرجل أن خلقة الفيل طويله مدورة شبيهة بأصل الشجره وجذع النخله وأخبر الذى مس الظهر أن خلقته شبيهه بالهضبه العالية والرابيه المرتفعه وأخبر الذى مس خرطومه انه طويل كالسهم .. إلخ . وهكذا أخذ كل واحد من العميان يكذب صاحبه ويدعى عليه الخطأ والغلط والجهل فيما وصفه من خلق الفيل . وهذا هو حال الباحثين حينما يحاول كل منهم معرفة حقيقة العلاقة الديالكتيكيه بين الناصريه والإسلام . فإن كل فرد منهم لا يصيب الحق فى وجوهه ولايخطئه أيضا بل يصيب منه جهة واحدة وبالتالى فإنه لايرى من الحقيقه إلا وجها واحدا من أوجهها اللامتناهيه . فمنهم من وصفه بالإلحاد - أى عبد الناصر - ومنهم من صبغ أيديولوجيته السياسيه بصبغة إسلاميه محضة ردا على الفريق الأول . ولاشك أن أحدا لم يتوصل إلى الحقيقه المطلقة فى كل ذلك .

ولاتدعى هذه الدراسة تقديم الإجابة عن التساؤلات الشائكه فى العلاقة بين الناصرية والإسلام ولكنها تحاول النظر إلى العلاقة من منظور مختلف أداته المحورية التحليل (السوسيولوجى الاجتماعى) عبر مقدمة ، تعريف ، وظائف ثم روح الاسلام . واذا كانت الدراسة تقدم - هى الأخرى - وجها واحدا من المسألة فأنها لاتدعى تحميل الناصرية بمفاهيم معينة كما انها لاتربط الإسلام بمعانى محدودة الرؤية ولكنها تحاول النظر إلى العلاقة بصورة مختلفة .

مقدمة

المنطلق الأولى لدور عبد الناصر فى إحداث اجتماعى يذهب إلى رؤيته الذاتيه المتفقة مع أنماط اجتماعية - ثورية كانت مهيأة ولم يحقها النسق البورجوازى - الاستعمارى قبل الثورة فأطاح بالسلطة ابتغاء لفرض تلك الأنماط فى الحرية السياسية والحرية الاجتماعية مقوضا بتلك التوازنية النسقية السائدة والمستندة على مقولة مجتمع النصف فى المائة ، وقد أكد أيضا على رؤيته الثورية فى ضرورة اقامة مجتمع يعتمد على القوى الاجتماعية صاحبة

المصلحة فى التغيير والثورة وعلى درجة تكيف عالية مع المكونات الحضارية للمجتمع بما يوجد درجة متقدمة من التوازن الاجتماعى وحدا أعلى من الرضاء النفسى للأفراد وفى ذلك تأكيد ناصرى للتغير الإرادى الثورى .

والناصرية كمشروع حضارى عربى حقيقة موضوعية تنتمى إلى لغة المجتمع الحى المتحرك عبر فعالية نهضته الجديدة ، فهى الإطار الذى حدد نوعية هذه النهضة وطبع ملامحها وأعطاها ماهيتها الحضارية التى تميزت بأبرز ما يتميز بها حركات النهضة المعاصرة المتشابهة لدى شعوب العالم الثالث وكانت لها بالاضافة إلى ذلك ملامحها الخاصة التى تعطيها تكوينها الذاتى المختلف وكانت أهم تلك الملامح اعتماد النظرة الشاملة فى معالجة قضايا التطور والأخذ بمنطق القياس الموضوعى للأمور ، وقد ساعد ذلك على الوصول إلى بعض القواعد المنهجية واعتمادها ضمن المنهج الناصرى ، فتوصلت الناصرية إلى ان التفاعل بين الإرادة الإنسانية من جانب والواقع المادى القائم فى المجتمع من جانب آخر هو المسئول عن التطور وتحديد اتجاهه فكل من الارادة الانسانية بقدراتها الإبداعية والواقع المادى بظروفه ومكوناته يؤثر فى الآخر ويتأثر به وليس فى مقدور أى منهما أن يدفع التطور الإنسانى قدما دون مساهمة فعالة من الآخر . كما توصلت الناصرية إلى أن التطور للمجتمعات لايتم دون ضوابط ولكن تحكمه قوانين عامة من أهمها :-

١- قانون التقدم الاجتماعى :

فالتقدم يعنى تطور نظم المجتمع من صور بسيطة إلى صور اجتماعية أكثر تعقيداً الأمر الذى يكون ملائما للعدد الأكبر من أعضائه اذا كانت الانسانية - بالضرورة - موضع التقدير.

٢- قانون التغير الثورى للتطور الاجتماعى :

إن الصراع الذى يحدث فى المجتمع بين درجة التطور وبين قواه الإنتاجية من جانب وتخلف النظم الاجتماعية من جانب آخر يتحدد بفاعلية الانسان الثورية لدرجة أن المجتمع قد يدخل مرحلة ثورية فتنشأ نظم اجتماعية أكثر تطورا لتشمل البناء الاجتماعى بأكمله وتحتويه فيقول الميثاق الوطنى (إن الثورة تقدم بالطبيعة . إن التقدم هو غاية الثورة والتخلف المادى والاجتماعى هو المفجر الحقيقى لإرادة التغيير والانتقال بكل قوة مما كان قائما بالفعل إلى ماينبغى أن يقوم بالأمل) .

٣- قانون نضال القوى الاجتماعية :

يتحدد تطور كل مجتمع عن طريق الاختلافات والصراع بين القوى الاجتماعية المحددة التى يتكون منها وهى صاحبة المصلحة فى غاية النضال وبين أعدائها الساعين إلى تقويض مكاسب تلك القوى والفيصل بينهما الموقف من الاستغلال والذى يتحدد بعلاقة المجتمع .

٤- قانون العلاقة بين المادة والروح :

تتحدد العلاقات الإقتصادية فى الانتاج مباشرة أو غير مباشرة بقيام الإنجازات الروحية - القيمية كأساس لنهضة المجتمع وهى التى تتفاعل وتتساند مع العلاقات الإقتصادية (معنى الثورة الاجتماعية التى تعمل من أجل التغيير الاجتماعى الشامل بسقوط تحالف الاقطاع ورأس المال ونقل الثروة إلى ملكية الشعب العامل وسيطرته ولكننا فى نفس الوقت نعمل على قوانين الحركة والتغيير الاجتماعى والقيم الروحية - خطاب ١٩٦٣/١٢/٢٣).

وتشير تلك القوانين إلى أهمية النظرة الكلية الشاملة التى ترفض انصراف الدراسة إلى الوصف المنتظم الموضوعى لمجموعه من الوقائع ذات الأهمية الثانوية بالنسبة للبناء القائم . فالنظرية الصحيحة من الوجهة الناصرية هى الوعى بمسلك عملى يستهدف التغيير . ويتأسس ذلك على ثلاث حقائق رئيسية أولها : أن الناصرية لم تبدأ من منطلق ثابت أو دوجماطيقى سواء كان مثاليا أو ماركسيا وانما تبلورت من خلال معالجة المشاكل العملية الخاصة بالعالم العربى بشكل محدد فان انتماءها الفلسفى ليس للفكر المطلق الذى كان سائدا فى القرون الوسطى وإنما للنسبيه التى أصبحت الطابع المميز للفكر فى القرن العشرين ، وثانيها الحاجة إلى منظومة فكرية تقوم على التفاعل الدينامى الخلاق بين الإنسان والطبيعة وعلى العملية التكوينية التى يخلق الانسان عن طريقها ذاته ولكى يتم ذلك لابد من منهج يبدأ من المقدمات الواقعية حتى يصبح المواطنين مقدماته فى وجودهم الواقعى وعملية تطورهم .. وتتمثل ثالثها فى وجوب التحرك بهذا التصور النظرى إضافة إلى ادراك ماهية الواقع لتأسيس نظام اجتماعى للحياة تظل النظرية فيه مصاحبه للمسلك العملى فتحلل الواقع المتغير وتصوغ تصوراته تبعا لذلك . ومن هنا تأتى أهمية إدراك التفاعلات الواقعية التى عاصرت نشأة الناصرية . فقد تنامى الفكر الناصرى فى اطار حركة شاملة لمحاولة تعقل الوجود العالم - ثالثى والعربى (خاصة) الذى يعيشه الانسان العربى بحيث دفعه إلى ذلك وقوع ثلاثة أحداث هامة أثرت فى حياته لإيجاد أساليب علمية لمسايرة التطور العالمى المتفقة مع طبيعة العالم المتغيرة فى النصف الثانى من القرن العشرين وهى المرحلة التى ظهرت فيها الناصرية وتمثل

ذلك فى تعاظم قوة حركات التحرر الوطنى ، ظهور المعسكر الشيوعى كقوة كبيرة يتزايد وزنها - حينئذ - أمام المعسكر الرأسمالى ثم التقدم العلمى الهائل الذى حقق طفرة فى وسائل الانتاج .

وقد أدت تلك التطورات إلى النظر إلى الدين والاسلام فى المنطقة العربية باعتباره أحد الجوانب الهامة فى حياة المجتمع والثقافة والفرد . وحاولت سائر القوى السياسية التقرب منه لاكتساب الشرعية الشعبية ومعنى ذلك اهتمام المنظور السوسيولوجى للدين بدراسة الوظائف الاجتماعية التى يؤديها للأفراد والمجتمع فضلا عن إبراز الدرجة التى يصل بها إلى مستوى الحفاظ على استمرارية تكامل المجتمع وتحقيق الوحدة النفسية للافراد . فالدين ، وفقا لهذا المنظور ، لايفهم بمعزل عن باقى أنظمة المجتمع لأنه من نسق بنائى يؤثر ويتأثر بالعمليات الاقتصادية والسياسية والتعليمية داخل المجتمع . وعلى أية حال فإنه من الملاحظ أن دراسة الدين فى التراث السوسيولوجى لم تحظ بمكانة ثابتة فى العلم الإجتماعى . فقد نظر إلى الدين ، تحت تأثير الوضعية على أنه لاهوت وباعتباره أمر من الأمور المعَيارية واعتقد البعض أن الدين لايمكن دراسته أو تحليله . وشهدت الدراسات السوسيولوجية بعد الحرب العالمية الثانية إهتماما ملحوظا بدراسة المعرفة والأفكار والمعانى الذاتية والأديان التى كانت من الموضوعات المهملة فى البحث السوسيولوجى .

وفى هذا الإطار تأتى المزاوجة بين السوسيولوجيا والاسلام والناصرية بتواكب التطورات العلمية فى ميادين العلوم الاجتماعية من جانب ولتؤكد الدور المتزايد للإسلام فى حياتنا الاجتماعية من جانب ثالث ولتزيد - ثالثا - من قناعاتنا بالأيديولوجية الناصرية .

١- التعريف :

إن الدين عمل جماعى لايخلو منه مجتمع . فهو سلوك عام يضم كافة الأفراد وعادة ما يفرض عليهم فرضا حيث يساعدهم على التخلص من إحباطاتهم الدنيوية فى محاولاتهم الحصول على الغايات الحتمية فى الخير والمحبة والجمال لأنه يعطى إطارا ميتافيزيقيا لعالم الحقائق يحاول فيه الانسان الوصول إلى السعادة المطلقة . ولم يقدم الدين عبر العصور الشعائر والطقوس التى تساعد على إيجاد الراحة النفسية للأفراد والوسائل التى تقوى الاعتقاد فحسب بل يقدم تفسيرات فكرية تسهم فى تكوين الحس الأخلاقى وتهتم الناصرية بالتمييز بين المشكلات المتعلقة بنشأة الديانات وروحانيتها وبين التى تعنى بوظيفتها لأن صدق

المعتقدات أو زيفها أمر يخص الميتافيزيقا وحدها . ولذا فان نطاق بحثها مال إلى الدور الذى تقوم به المعتقدات الإيمانية فى الحياة وقد أدى تنوع الأديان مابين سماوية أو وضعية (الطاوية- الهندوسية) إلى إشكالية فى تعريف الدين الذى قد يفهم من دين معين ولايتطابق بالضرورة على الآخر . وقد ساعدت رؤية الناصرية للكون كوحدة كلية فى تخطى تلك الجزئية لأنها تقوم بتحديد الجوانب التى تدرس من الظاهرة الدينية وتوضح الفاعلية الدينية فى التأثير على مكونات الحياة الاجتماعية باعتباره متغيرا يساهم فى تغيير أنماط سلوكية معينة فتفسر من هذا المنطلق بعلاقته بالمجتمع .

وحسمت الناصرية إشكالية التعريف بتركيزها على الأديان السماوية والابتعاد عن كل الصيغ الميتافيزيقية كإسناد تفسيره إلى غيبيات مجردة ، فتؤكد ايمانها بالإله الواحد وتنفى الديانه الطبيعية المستندة إلى محض الذهنيات للأفراد أو الديانات الخرافية وليدة التراكمات الحضارية الموروثة لبعض الشعوب مما يضفى على التعريف الموضوعية التزاما بتوجيه المنهج السوسيولوجى وتمتد الرؤية التاريخية للدين عند عبد الناصر إلى أعماق المجتمع الذى عثر فيه على ميلاد كل دين وانتهى إلى أن الروح الدينية كامنة فى المجتمع وأن كل ماهو دينى الأصل اجتماعى . فالحقيقة الدينية تمتاز بأنها مجتمعية لأنها لاتصدر الا عن المجتمع وتتحقق مصداقيتها فيه ، فالدين موروث للشعب عن اسلافه فيميل إلى الثبات فى ميكانيزماته الداخلية من حيث الماهية والجوهر وتختلف الزاوية الذى ينظر منها الأفراد له ، والجماعات بدورها لاتقبل تغيير عقائدها أو إعادة النظر فيها حتى باختلاف القائمين على تنفيذ الدين والتحدث باسمه ، ولذا يمكن القول أن الدين عند عبد الناصر هو الموروث الشعبى الذى يتضمن الاسلام والمسيحية واليهودية وما يندرج تحت ذلك من تراث حضارى وتقاليد متوارثة (احنا اتعلمنا على أى اساس مين اللى علمنا الدين ؟؟ اتعلمناه من أهلنا . الواحد اتعلمه من عيلته واتعلم أن الدين ده حلال وده وتوارثناهذا أبا عن جد - ١٩٦٨/١٢/٣).

وتتشابه تلك الرؤية مع فكر "إميل دوركايم" (١٨٦٨-١٩١٧) الذى اعتبر التوتمية أكثر صور الدين بساطة وأسند هذا الاعتبار إلى الافتراض بأن قبائل الاورانتا الأسترالية تمثل مرحلة أولية فى النمو التطورى الذى يساعد المجتمع البدائى على ظهور الممارسات الدينية فى أوضح صورها لأن التوتمية تشير إلى اعتقاد داخلى فى قوة غيبية أو مقدسة وفى مبدأ يحدد مجموعة جزاءات يتعين تطبيقها على من ينتهك المحرمات .

وتتعدى الاضافة الناصرية رؤية الاسلام الاجتماعى إلى أنه الحق والعدالة التى تنظر إلى الإرادة العليا التى تقيم الخطأ من الصواب بما يحمى ويحفظ القيم المتوراثة لامتزاج الاسلام بالتراث الاجتماعى وتفترض تلك الرؤية أيضا حتمية تفتيت الوضع الراهن بموروثاته الرجعية وإيجاد نسق حتمى جديد لاحداث المجتمع الثورى المرتكز على قيم روحية عقلانية تحس برفض الماضى والتطلع إلى المستقبل وأوضح أهمية الاسلام فى المجتمع بوضعه القواعد والقوانين المنظمة لعلاقة الفرد بالواقع والتى بدونها لايشيد تضامن اجتماعى . ولايكتمل بنيان المجتمع إلا بدور الاسلام الذى يترجم المقومات الخلفية والمثل العليا المتسقة مع الكيان الاجتماعى . فهو – فى مدلولاته الاجتماعية – تعبير عن الايمان فى إطار بيئى معين بقواعد محددة تكون محورا للترابط والائتلاف بين المواطنين فيهدف إلى توحيد ايمان أتباعه وإيجاد حلول للاهتمامات مما يعنى تزايد مصداقية الإسلام الإجتماعية لأنه يجد أصداء عملية فى نفوس المؤمنين وتسليما من عقولهم بسبب الالتقاء الواضح بين القوانين الإيمانية (العدالة مثلا) بقوانين تطور المجتمع وأهدافه .

وتتركز أدوار الإسلام فى المجتمع بتعزيزه الاتفاق حول طبيعة ومستوى الالتزامات الإجتماعية بتزويد المجتمع بالقيم التى تشكل اتجاهات أعضائه فتحدد لهم مستوى تلك الالتزامات وينظر إلى الإسلام بوصفه مساعدا لخلق أنساق قيمية ذات صفة تكاملية متماسكة.

وفى مثل هذا النوع من الهرم القيمى تجد الناصرية فى الإسلام قدرته المتمايزة فى تحديد ماهية القيم المطلقة واتجاهات الأفراد نحوها متدرجة من الماديات إلى المطلق المجرد أو تلبية المتطلبات الكثيرة لأفراد المجتمع وحاجاتهم الملحة مثل القضاء على الاستغلال وسحق الظلم وفى الأديان السماوية تبقى الرغبة فى الوصول إلى الكمال وفى العقائد الدينية يمكن تمثل تلك الصورة فى جوهرها تبعا لمستوى الحضارة والتغير فى معيار القيم فيزيد الإعتماد على الإسلام بوصفه بوتقه حضارية للقيم التى تقوم مسارات الأفراد الحياتية . ولايمكن للناصريه الاستناد فى تعريف الاسلام على زواية الاعتقادية اذا استبعدت الإعتقادات كقوى سببية فى تفسير الفعل الإنسانى ولذا يعرف (اجتماعيا) من خلال أنظمتة المطبقة فى المجتمع والسلوك الفعلى ، ومن الناحية الوظيفية ترى الناصرية أن الإسلام كنسق من الاعتقادات الايمانية والممارسات الاجتماعية الإيجابية يمكن المواطنين من النضال ضد المشكلات المختلفة ، فهو رفض الاستسلام للتخلف والتبعية أو لأية أمور تحاول خرق الارتباطات الإنسانية لأنه يحفز الأفراد على النضال بنجاح ضد التفسيرات المناقضة لروحه .

ولايرى التفسير الماركسى البناء الحقيقى للاعتقاد الدينى باعتباره انعكاساً مباشراً للعلاقة البنائية بين الافراد والجماعات ولكن ينظر اليه على أنه مظهر من علاقة معينه للتفاعل أى علاقة الانسان بالانتاج الاقتصادى ، فطبيعة عملية الانتاج والعلاقة بين الجماعات الاساسية المهتمة بعملية الانتاج هى التى تخلق الظروف المؤدية إلى ظهور نمط معين من الأديان ، ففى كل المراحل السابقة على ظهور المجتمع الشيوعى يقع الناس فى علاقة اغترابية مع كل من وسائل الانتاج .

أما الناصرية فلا تعتمد على الإيمان بالغيبيات المجردة فالغيب الذى تؤمن به وبوجوده من وراء الطبيعة العقلية المجردة مختلف عن الطبيعة المادية المنفعلة ، بل إن الإسلام شيىء ذو قوة فعالة مؤثرة وذو أسلوب فى تصرفاته يتناقض مع الطرق التى تؤثر فيها المادة من حولها ، إذ أن هذه المادة يصدر عنها أثرها دون شعور أو اختيار منها ، أما القوة التى يخضع لها المسلم فيفهمها كقوة عاقلة تقصد ما تفعل وتتصرف بإرادتها ، تلك القوة العاقلة المتدبرة ليست منطوية على ذاتها أو حبيسة ذهن المؤمنين وانما هى ذات اتصال معنوى - حياتى بهم لممارستهم طقوس العبادة المتعددة .

٢- الوظائف :

ترى النظرية الوظيفية أن دور الدين فى المجتمع هو مساعدة الناس على التكيف مع الحقائق الثلاثة وهى اللاتوقع والعجز والندرة وما تتضمنه من إحباط وحرمان ووجود من يملكون ومن لايملكون ، وتمثل هذه الحقائق الثلاث خصائص أساسية للوجود الانسانى وتوجد بدرجة متفاوته فى كل المجتمعات الانسانية فالدين ينظر له إذن على أنه أكثر الميكانيزمات الأساسية للتكيف مع العناصر الاحباطية والمخاطرة وهو الذى يعطى إجابة لمشكلة المعنى ويجيب على السؤال لماذا ؟ "وبهذا يعطى للوجود الإنسانى معنى ويكون للانسان إجابات على المشاكل التى لايستطيع العلم الاجابة عليها .

وتتبلور وظيفة الدين بوصفه الحافز على الفعل المتجه لقيم مثلى ، فالإنسان القريب من الله ليس انسانا يرى حقائق مختلفة لايحس بها غيره فحسب وإنما هو يستطيع فعل أكثر مما يستطيعه غير المؤمن ، فالوظيفة الاجتماعية للدين تتمثل فى الحفاظ على تماسك الجماعة ومايرتبط بذلك من موضوعية متصلة به داخل نسق أوسع هو المجتمع .

وتتزايد أهمية الدين فى التغير الاجتماعى الذى يطرأ فى التحولات على علاقة الانسان بالانسان ويشير إلى أوضاع جديدة تطرأ على البناء الاجتماعى ككل والنظم وأدوات الجماعه

نتيجة قاعدة جديدة للضبط السلوكى أو كنتاج لتغيرها فى بناء فرعى معين أو فى جانب من جوانب الوجود الإجتماعى ذاته .

ويؤخذ التغيير الإجتماعى على أنه التعديلات التى تحدث فى أنماط الحياه فى مجتمع معين يكشف فيه عن نمو علمى لمصادر الاختلال الوظيفى وعوامله ويكشف أيضا عن البعد التاريخى للتغيير فى إطار حركة تغييريه شامله (ثورة) تبتعد عن المسائل الجزئية وتمتد الى دقائق السلوك البشرى فى مظاهر الثقافه والحضاره والانتقال من البسيط إلى المركب ومن البدائى المتخلف الى الحضارى المتقدم .

واعتقدت الناصريه أن سياسة تذويب الفوارق بين الطبقات هى صيغه ملائمة للتغيير الاجتماعى . فهى تهدف الى ضمان السيوله الاجتماعية أى ضمان سيولة الانتقال بين الطبقات المختلفه وهو مايفترض :

(أ) تصفية الطبقات التى تملك ولاتعمل والتى تعيش على دخل بلا عمل والتى يصعب الانتقال اليها والتى لايمكن أن تتعايش مع الطبقات الأخرى ، ويتطلب تصفية هذه الطبقات النزول بملكياتها إلى المستوى الذى يلزم أصحابها بالعمل ومعنى ذلك فرض العمل على مختلف الطبقات بحيث يتحولِ أفراد المجتمع الى عاملين .

(ب) ضرورة أن يصبح العمل أساسا للقيمه الاجتماعية للفرد وأن يصبح المصدر الأساسى للدخل وبذلك لاتتحدد مكانة الفرد الاجتماعية بناء على الامتيازات الطبقية الموروثه بل بناء على دوره فى المجتمع بحيث يمكنه تغيير المكانه بتغيير الدور .

(ج) ضمان التقارب بين الطبقات الأخرى وذلك بالحد من الثروات والدخول الكبيره وبرفع مستوى معيشة الطبقات الفقيرة .

(د) إقرار مبدأ تكافؤ الفرص عملا وخاصة فى نطاق الخدمات الأساسية اللازمه لحياة الإنسان ولتنمية قدراتها ومثلها التعليم والعلاج . ويلعب التعليم المجانى دورا محوريا فى تذويب الفوارق بين الطبقات لأنه يفتح مجال الحراك الاجتماعى إلى أعلى أمام كل قادر على إثبات كفاءته فى مختلف الأنشطه والوظائف .

ومعنى هذا أن التذويب يعنى ضمان السيوله الاجتماعية أى ضمان سهولة الانتقال بين الطبقات بحيث لاتقوم عوائق من القانون أو من الواقع تحول دون جهود الأفراد فى هذا السبيل وبذلك تحل ظاهرة الفئات الاجتماعية المفتوحة محل ظاهرة الطبقات المغلقه .

وتستند الناصريه فى تحليلها الوظيفى للإسلام والتغيير الاجتماعى على الرؤيه المتكامله للإسلام بوصفه فعلا حافزيا للتغيير فى المجتمع الذى يظهر فيه الإسلام على أنه الوحدة الأكثر تأثيرا فى التحليل الاجتماعى . ويجد الباحثين لدى "ماكس فيبر" اهتماما بالتغير كعنصر أساسى من عناصر التفاعل الاجتماعى يفوق مستوى اهتمام "دور كايم" بهذه القضيه . ويتضح ذلك من نظرة كل منهما لهذه القضيه من خلال علاقتها بالقيم الدينيه . فبينما يؤكد "دوركايم" على دور القيم الإمبريقيه فى تحريم المساس بالحاله النظاميه الراهنه نجد "فيبر" يوضح من خلال نظريته عن النبوة وعملية الصياغة العقلانية للكاريزما الدور الآخر للعنصر القيمى المتعلق بالقيم كوسيله إداريه فى إحداث التغيير الإجتماعى . ولايعتبر "ماكس" فيبر منتقضا فى هذا الاطار لما يذهب اليه "دور كايم" وإنما نجده يوسع الدور الذى فشل فى تأسيسه للقيم ويعزى نجاح "فيبر" فى ذلك إلى منظوره المقارن واهتماماته بقضايا التغير الاجتماعى .

وتربط الناصريه بين التغير الاجتماعى والصراع الاجتماعى . فالصراع عملية حتمية فى كل النظم السياسيه ويتخذ أبعادا متباينه فى كل منها ولكنه موجود بوصفه جزءا من الذات الإنسانية وهو البعد الواضح للتعامل فى عملية السعى المستمر نحو خلق نظام جديد. والصراع مهما تعددت أنماطه وقنواته يسهم فى تحقيق الوحده والاتساق بين أفراد المجتمع . كما يؤدى الاستمرار إلى إعادة تكييف المعايير وبناء القوه داخل الجماعات مع حاجة الأفراد والجماعات المكونة له .

وقد رأى عبد الناصر أن الصراع الطبقى لم ينشأ مع بدايات المجتمع لأن الأفراد خلقوا متساوين والهيكل الاجتماعى بطبيعته متناسق يحصل فيه كل فرد حسب جهده لأن الطبقات نشأت نتيجه استعمال سلاح رأس المال لاستغلال وطالما استمرت التناقضات والفوارق سيستمر الصراع الطبقى بين من يملكون وبين من لايملكون .

وتعنى الطبقه فى الميثاق الوطنى قوى منظمه متصارعه . وهو المعنى الذى جاء فى البيان الشيوعى ولكنه فى بيانه لأسباب الانتماء الطبقى لا يأخذ بتحليل الماركسيه لأسلوب الانتاج وعلاقاته وما يبنى عليها من نظريات أخرى (فائض القيمه) بل يرجعها الى احتكار ثروة الشعب ويضع الميثاق الحل فى إطار الديمقراطية التى هى سلطة كل الشعب لأن الصراع الطبقى متوقف على موقف الدوله . فحين تكون الدوله ليبراليه يصبح الصراع حتميا وطبيعيا وحين تكون الدوله ديمقراطيه اشتراكيه تبقى الرجعيه الرأسماليه طبقه من حيث هى معاديه ومتصارعه وتتحول بقية الطبقات إلى قوى لانتفاء عامل الصراع بانتفاء مبرراته حتى مع

وجود الفوارق بين الطبقات إذ أن الدوله ستقوم تحت قيادتها الجديده بتذويب هذه الفروق سلميا ، ويعبر ذلك عن قناعة الناصرية بالانسان (إن النصر عمل والعمل حركه والحركه فكر والفكر فهم وإيمان . وهكذا فكل شيء يبدأ بالانسان) .

وتركزت تجربة الثورة الاجتماعية فى مصر فى إحداث تغييرات ثوريه فى المجتمع لتمس أهم عناصره بالعمل على التلاؤم التدريجى بين الأنساق الاجتماعية وبين المؤثرات الخارجيه (خارج النسق) مثل ما حدث فى قرارات يوليو ١٩٦١ ومن ثم يميل النسق الى التكامل متخطيا المفهوم البنائى التوازنى الذى تقول به المدرسه الوظيفيه " إذا كان النسق الاجتماعى يسعى الى التلاؤم التدريجى مع التغيرات الخارجية ومن ثم يسعى سعيا مضطردا إلى التوازن والتكامل فإن من الواضح ان هناك احتمالا كبيرا بأن يقوم النسق الاجتماعى بمقاومة التغير الخارجى فيفشل فى أن يتلاءم معه ".

ولكن اذا كان النسق يسعى الى التلاؤم ليصل الى وضع متوازن يستجيب فيه لكافة القوى التى تمارس تأثيرها عليه فان النسق يصبح متوازنا لانبثاق التغير من الضمير الجمعى له فلا يسعى الى مقاومتها لأنها معبره عن حاجاته وتخدم قطاعات من الوحدات الاجتماعية المكونه له وهى القوه صاحبة المصلحة فى التغيير والثوره .

وحينما عمل عبد الناصر فى قرارات ١٩٦١ إلى خلق تغيرات مضادة لاتجاهات النسق المحافظة - الرأسمالية محدثا خللا وظيفيا فيه فإن ذلك قد أدى الى انعدام التكامليه النسقيه السائده . وكان ذلك من خلال تصور للإسلام يقوم على أهميته الحيويه فى التغيير واتساقه مع المفاهيم الجديده للعدالة الاجتماعية ، وانهاء سيطرة رأس المال الخاص على القرار الاقتصادى مقابل التزايد الواضح لدور الدوله المعبره عن قطاعات عريضه من المواطنين فمن وجهة النظر السوسيولوجيه يعد الاسلام دينا شاملا لانه :

١- لايحصر دعواه بحدود إقليميه معينه .

٢- لايحصر تطبيقه فى بعض النظم دون غيرها .

٣- ليس له نوع من الاستقلال الوجودى فى النص الموحى به . ولايمكن أن يتسارع الاسلام مع الممارسات العمليه للمجتمع الذى ينتشر به . وهناك فى الاسلام نسق قيمى موحد يحكم كل جوانب الحياه الاجتماعية وليس هناك انفصال بين المسجد والمجتمع الذى يعكس القيم الإسلاميه فى كل أفعاله وبالتالى فإنه يعتبر المظله للنظام الاجتماعية وأن هناك علاقة وثيقة بين القيم والاعتقاد وبين الواقع الاجتماعى .

* وفى الاسلام هناك نموذجان رئيسيان من التغيير المعترف به :

الأول : حركة تقدميه نحو تطبيق (الطريقة) الاسلاميه فى الحياه وتمثل تقدما نحو الطبيعه الإنسانيه . وقد يتفرع من هذا النموذج مبادىء تطبيق (الشريعة) الاسلامية أو نموذج (الحاكميه) لله أو تطبيق الحدود .

الثانى : حركة نكوصية نحو الجشع الانسانى والمصالح دون التزام بالقيم الأخلاقية الإسلاميه وهذه حركة نحو عدم التكامل الإجتماعى . ولتجنب التفرقه بين الواقع الإجتماعى والقيم الدينيه ، فإن الاسلام يسمح ببعض التكيف والتعديل حسب الظروف المتغيره ، وهو ما يفسر لماذا قامت الشريعه بتعريف ماذا يجب أن تفعل تاركه كيف حسب المكان والزمان .

وكانت فكرة قرارات يوليو ١٩٦١ منبعثه من التوافق الأيدلوجى فى فكر عبد الناصر بين الإشتراكية كحتمية تاريخيه للمجتمع فى ظل ظروف متغيره والإسلام باعتبار العلاقة الديالكتيكية بينه وبين البناء الاجتماعى الذى يولد بالعقائد الانسانيه ويكشف عن التضامن بين اعضائه فى اتجاههم نحو إقامة نموذج مجتمعى جديد ، إن مفهوم الزمن فى الفكر الناصرى ليس إسلاميا خالصا كزمنيه الفقهاء أى أنه لاينكر التاريخى ولايعترف باحداث تمد خارج الزمن وخارج التاريخ ولكن هذا الزمان لن يكون وحده ، المسؤل عن تغيير الأحداث ، ففى الأزمات والمحن العصيبه وفترات التغير الاجتماعى سيتداخل الأمر الإلهى مع الطبقى لتقديم نموذج اجتماعى مستمر ويتجدد مع التاريخ ، نموذج للكفاح نحو العدالة الاجتماعية يستشرف المستقبل ويعجل فى سير التاريخ .

وقد تصورت القياده الناصريه دور الإسلام فى محاولة إعادة تأسيس النظام الاجتماعى بتصوره لضرورة تنشيط بناء أخلاقى متصل به فى المجتمع يعمل على توفير نوع من الالتزام تجاه الاسلام . فالتحول من نموذج الى آخر يصاحبه أزمة على مستوى المجتمع ككل ويحدد دور الإسلام وفاعليته بمدى إمكانية النخبة لاستخدامه فى مواكبه التغيير والإعداد له . ولهذا فإن المرحله الانتقاليه (الخمسينيات والستينيات) للمجتمع من تقلص دور الإرادة الوطنية سياسيا وما ارتبط بها من هيمنة لقوى الاقطاع والاستعمار ورأس المال المستقبل على الصعيد الإقتصادى إلى مرحلة الاستغلال الإقتصادى والسياسى تتطلب دورا ثوريا للإسلام فى المحافظه على تماسك الأمة والتى يسعى معها إلى اقرار توازنات جديده للقوى الاجتماعية المسحوقة لأن التغيير فى الأنساق الفرعيه (المجال الاقتصادى بتأثيرات الاشتراكيه) يعد مظهرا حتميا لعملية التوازن فى النسق الأكبر وهو المجتمع . فالوظيفه الأساسيه للتغيرات

التى تقع فى الأنساق الفرعيه هى التأكيد للاستقرار فى النسق الأشمل وفى ظل فاعليه ميكانيزمات الضبط الاجتماعى فى المستويات الأخرى والتى تؤدى دورا هاما ونعنى بها الاسلام .

وترى الناصريه أن الاسلام يؤدى إلى سيطرة الأهداف الجمعيه للمجتمع ويميل إلى تمثيل الأفراد للتوقعات المستقبلية نتيجة ادارتهم للماضي وتراكماته وعملية تخطيهم لإمكاناتهم الماديه فيتلاشى حدوث الاغتراب الناشىء عن سيطرة قوى غريبه على مقدرات مستقبلهم ويطور المجتمع دائما طرقه المعينه لمعالجة أوضاع أفراده المعنيين بتحقيق المستقبل .

ويؤدى الإسلام هذه الوظيفه (ضمن وظائفه العديده) باعتماده على قيمه النضاليه الثوريه التى تؤمن بالثوره ضد الاستغلال والتفرقة الطبقية وهكذا فإنه بتقديسه للمعايير والقيم يساعد على الضبط الإجتماعى بإضفاء شرعية على الأنماط المميزه للمجتمع لتوافقه مع آلياته واتساقه مع ميكانيزمات تحركاتها المستقبلية .

٣- روح الإسلام :

اتخذ المفهوم التقدمى للاسلام بعدا حاسما فى الأدبيات الناصريه حيث مزج عبد الناصر القيم الاجتماعية بالدين فكان معبرا عن رؤية نظريه محدثه واكبها فهم عملى للواقع ومتطلباته . فقد أكدت القياده الناصريه على أهمية الاسلام كقوة تكامليه فى المجتمع ومحوره المفاهيم الاسلاميه فى التغير الاجتماعى للوصول الى المجتمع الجديد .

وقد امتلأ التراث الناصرى بإشارات بارزه إلى وظيفة الإسلام المعياريه ودوره فى الثوره الاجتماعية فيما يصطلح على تسميته بـ"روح الإسلام" وتعنى بها النموذج المستخدم لتفسير فحص الظواهر المعقده وتحليلها فى إطار جديد من الأفكار الموجهة للسلوك الإنسانى كنسق قيمى جديد يشكل دوافع سيكولوجيه للإنسان نحو بناء مجتمع جديد .

ولاتستند التنميه المستقله إلى دافع مكتسب وإنما هى نشاط ثورى يؤكد أهمية فك الإرتباط بالرأسمالية العالميه ومنع الاستغلال فى التنظيم الاجتماعى الاشتراكى القائم على أنقاض تحالف رأس المال والاقطاع بقيادة تحالف قوى الشعب العامل فتؤكد روح الاسلام على فكرة العداله وتكافؤ الفرص وذلك ماتعتمد عليه الأفكار الدينيه أيضا فى جوانبها الاجتماعية وتتناقض تلك الأفكار الناصرية مع رؤية ماركس لعلاقة الدين بالنظام الرأسمالى فقد إعتقد ماركس بأن الطبقه المسيطره فى ظل الرأسماليه تستعين بالتعميه الدينيه لاستبقاء الطبقات المغلوبه على أمرها فى حاله عبوديه مستديمه تستند إلى قبولها الإرادى نفسه وحينما

تنتهى ضروب العبوديه الاقتصادية أو الاستغلال الطبقى فى المجتمع الشيوعى ينهار الدين من تلقاء نفسه لكنه لن يجد له موضعاً فى مجتمع لا طبقى تسوده ضروب من التنظيم العقلى بين علاقات الانتاج (١١) .

أما الناصرية فتهتم بإظهار العقلانيه والعمل فى الاشتراكيه وروح الإسلام ليس العامل الوحيد الذى أنتجها ولكن الهدف هو بيان أحد الجوانب الرئيسية فى المجتمع الجديد من حيث إحساس الأفكار التنمويه بالواجب الاجتماعى وسماتها التخصصيه لأنها لم تكن إلا وصولا ثوريا للتقدم ومن ثم فإن الروح الجديده تتلازم مع قيم الإسلام التى تحض عليها فى نفس الإطار الذى يعنى بأهميته فى التوجه نحو مجتمع التنميه المستقله الاشتراكى .

وهناك خاصيتان أساسيتان ميزتا الشخصية الجديده بحيث خلقت لديها روح الإرادة الثوريه وهما العمل واستمراريته والاعتماد عليه كمعيار وحيد للقيمة ثم الرغبه فى التحرر من قيود الرأسماليه العالمية وتقويض أسسها . وخلق ذلك موقفا يتضمن أهمية خلق النسق الاجتماعى الشامل كما يتطلب حياة الانسان كوحده مصغره لذلك النسق متحررا من أية بناءات معيارية متصله بالبناء المعرض فى مرحلة الاستغلال لأوضاع من شأنها اعاقة فعله فى المجتمع .

ويعنى ذلك أن الانسان بقيمه الخاصة المستمده من الاسلام يطرح القيم أو الشروط التى تحكم مسارات فعله مؤسسا للتفاعل الاجتماعى الميسر لتخليق العلاقات الاجتماعية المتسقه من خلال الأدوار والمكانات المحدده للمواطنين وفقا لتخطيط مركزى يسعى نحو التنميه المستقله .

ونتيجة لذلك يتسم وجود الفعل الانسانى بالإراده المطلقة والقدره الاختياريه على الفعل لإن الإنسان ارادته منضبطه بالقيمه المعياريه الإسلاميه الساعيه إلى صياغة تماسك المجتمع . فالإسلام يشكل بالضرورة ضوابط للإنسان فى المجتمع بإعطائه دورا هاما حيث يعد مولدا للفعل خاصة المؤسس لنموذج التنميه المستقله والتى تجعل منها وسيله لتحقيق الرؤيه الإسلاميه فى اطار إجتماعى محدد. ويتركز ذلك فى عدة نقاط :

الاولى :

فيما يتعلق بالإسلام كنسق معيارى أخلاقى له دور فى صياغة وجهة الانسان العربى وخاصة ذلك المنتمى الى قوى التحالف فيتبدى الإسلام بكونه دينا سماويا يرتكز على الواقع العملى فى التطبيق ودفع الانسان لممارسة عمله اليومى فى وعى بمقتضيات كل موقف فيتمثل هدفه فى الانسجام مع النموذج التنموى الجديد . ويعنى ذلك تقديس الإسلام لمبادىء العداله

والمساواه فيكتسب الإنسان فيه تطابق القيم التى يحض عليها الإسلام وما تنادى له الإشتراكية . ويدفع الاسلام الفردالى القيم الثوريه ويحضه على التغيير وهو ما يؤكد قدرات المواطن العربى على السعى نحو صياغة المجتمع وفقا لفكرة إيمانيه يحملها فى إطار ماينبغى أن يكون عليه الواقع ، فقال عبد الناصر فى خطاب ١٩٦٤/٤/٢٥ :

الإسلام لم يكن دينا فقط ولكنه كان دنيا ، كان ينظم العداله على الأرض وينظم لنا المساواة ويتيح تكافؤ الفرص .

الثانية :

فيما يخص البناء القيمى للإنسان العربى ، نجد ملاءمته لنمو النموذج التنموى ودفع ضرورة تطوره فى المجتمع الثورى والذى تؤكد تعاليمه على العداله الاجتماعية والتحرر من الاستغلال الطبقى وتأمين مستقبله وما يعنى تميزه عن المجتمعات الأخرى بالانفتاح على التجارب الانسانيه بمنظور جدلى يؤمن بترابط الظواهر ودور التجربه فى تنقيح الفكره وامتزاجه بالشعوب التى تضافر جهودها معه للتخلص من هيمنة الرأسمالية العالميه ، فيعتمد الإنسان العربى على امتلاكه لنوعية ما من المعرفه للتجارب الانسانيه فى الدول الناميه بما يعطيه ضمانة الإسهام الايجابى فى مسيرة الإنسانية نحو العدالة والحريه .

الثالثة :

يتشكل دور الفاعل فى المجتمع الجديد فى التطور صوب الإشتراكيه من حيث قيادة القطاع العام للتنميه بسيطرة الشعب على وسائل الانتاج والاتجاه نحو إعادة توزيع فائض العمل الوطنى على أسس من العداله بعد تحرر الارادة السياسيه التى تشكل منطلق الناصريه الأيديولوجى ، فأصبح ثبات المجتمع هو المتغير المستقل بحيث دعت الى الثوره ورفض امتداد الماضى الى المستقبل بالعمل على إعادة تشكيل الحاضر استنادا الى الارادة الواعيه للمواطن .

ويعنى هذا الاتساق المنطقى بين الفاعل العربى (الانسان) وامتلاكه لمقدرات الإراده بالنظر إلى قوة التنظيمات النسقيه المحيطه (الاسلام) وتأثيرها على سلوكه بما يدفعه نحو تطبيق التعاليم الاسلامية ومبادئها الجوهريه المتحوره حول العدالة " أن روح الاسلام تدفع الى اقتحام المستقبل على توافق وانسجام كاملين مع مطالب الحريه السياسيه والحرية الاجتماعية والحريه الثقافية - كلمة ١٩٦٧/٣/٢٧ وقد تقترب الناصريه فى موقفها العقائدى من رؤيه ماكس فيبر فى كتابة الشهير" الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية" ويقوم الافتراض الأساسى فى الكتاب على أن الرأسمالية كأبرز ظواهر العصر الاقتصادية فى القرن الثامن عشر هى نتاج

للروح الدينى البروتستانتى بأخلاقه ومعتقداته وخاصة عند أتباع الطائفة الكالفينية التى تشجع الاستثمار والإدخار وتقديس العمل واحترام المهنه . وقد فرضت تلك الطائفة القواعد المنظمه للسلوك الاقتصادى ونبذ التكامل .

فتفرض الحركه استنادا الى قيم الأمانه وصدق القول واتقان الحرف والاهتمام بالعمل . ومن هنا يرتبط علم الاجتماع الاقتصادى عند فيبر بمصادر دينيه وأسس قيميه وأخلاقيه حينما ينظر إلى الدين بوصفه أحد العوامل الأساسية فى تنظيم السلوك الاجتماعى فبرزت الرابطة السوسيولوجية التى تؤكد وظيفه الدين الاجتماعية .

ولكن روح الإسلام فى الفهم الناصرى تحفز العقل الإنسانى نحو العدالة وبناء مجتمع تنموى جديد والإنسان العربى فى سعيه لذلك يسير مسترشدا بالقيم الإسلاميه لإقامة المشروع الحضارى العربى الناصرى ، فالدين لايشكل بحد ذاته أيديولوجية سياسية وإنما يصلح الفكر الدينى المستمد من الدين بالطبع لأن يكون منطلقا لأيديولوجية سياسية وفى ذلك اعتقد عبد الناصر بوجود الوظيفة السياسية للإسلام بتوجيهها دعما للسياسة العامة وبما ساعد على تحقيق التعبئة الاجتماعية والسياسية للمواطنين فى إقامة مجتمع جديد .

عن الإسلام والاقتصاد

عبد المغنى سعيد

المجتمع الإنسانى مجتمع مركب الحركة والتغير . ولو كانت قطاعاته المختلفة التى يتركب منها تتحرك فى اتجاه واحد وبنفس المعدل ، لما اقترنت تغيراته بمشكلات جدية ذات أثر . انما ترجع المشاكل أساسا الى عدم التوازن فى حركة المجتمع . وهى مشاكل عدم توازن تتسبب عن تنافر بعض القطاعات أو نشوزها عن التجاوب مع حركة المجتمع ، كأن تقف فى مكانها جامدة ، أو كأن تتحرك فى اتجاه جانبى أو مضاد . وحتى لو سارت كل قطاعات المجتمع فى نفس الاتجاه فهى لاتسير فيه بنفس المعدل . فتكون حركة بعضها بخطوات أسرع أو أبطأ من المعدل المتوسط . ولهذا تلجأ الدول الى التخطيط لتنسيق حركة المجتمع على نحو يحد من الخلل ومشاكل عدم التوازن . فالمخطط يحرص على زيادة سرعة القطاعات البطيئة التحرك ، أو إبطاء سرعة القطاعات المسرعة اذا تعذر ذلك ، ويبذل قصارى جهده لضمان تحرك جميع القطاعات فى اتجاه واحد وبمعدل متوازن . ولعل دروس الثورة الصناعيه الأولى التى أحدثها اختراع الآلات المتحركة واستخدامها كبديل للعمل اليدوى على نطاق واسع ، أحدثت تقدما اقتصاديا ضخما اندفع فى طريق النمو والانتشار بخطوات سريعة دون أن يصحبه تقدم اجتماعى مماثل . الأمر الذى أدى الى الخلل فى حركة المجتمع وظهور العديد من المشاكل وأخطرها تفشى البطالة . وتعاقب الأزمات الاقتصادية ، ومشاكل الاكتظاظ فى المدن والمراكز الصناعية النامية التى اجتذبت أعدادا كبيرة من السكان مع النقص الكبير فى مرافقها الصحية والاجتماعية وخدمتها الثقافية .. ألخ ، ولم تلبث هذه المشاكل أن أدت بتفاقمها الى ازدياد حدة التوتر الاجتماعى ومضاعفة عوامل الصراع الطبقى . هذا فضلا عن قيام الحروب بين الدول لاستغلال خاماتها وأيديها العاملة الرخيصة وتحويلها الى أسواق محتكرة لتسويق منتجاتها .

ولقد عانت الإنسانية ما عانت من مشاكل هذه التفرقة الخطيرة بين التقدم الاقتصادى والاجتماعى طوال القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين . وكان حتما أن يدرك الناس على ضوء التجربة المريرة وما عانوه من ويلات الأزمات والحروب والقلاقل الاجتماعية ومشاكل الفقر والبطالة ، وجوب العمل على تحقيق تقدم اجتماعى يصاحب التقدم الإقتصادى فى تقدمه بخطوة ، ويحقق التوازن الواجب فى حركة المجتمع . وكان الفضل فى ذلك لظهور حركة

الترشيد التى استهدفت اعادة تنظيم الحياة الإقتصادية على أسس علمية رشيدة تحصر ما يكتنفها من اسراف أو ضياع فى أدنى حد مستطاع ، وتحقق وتحقق بفلسفتها الاجتماعية الواضحة التقدم الجتماعى المنشود فلقد تصدت حركة الترشيد لإحلال العقلية الإنتاجية محل العقلية الاستغلالية الباغية ، ولإقامة النشاط الاقتصادى على أساس مشترك من تبادل الخدمات لمصلحة المجموع وفى ظل مايمكن أن يسمى بدوره العطاء الخيرة . فلم يعد الغرض من النشاط الإقتصادى فى نظر الترشيد تهيئة فرص الربح لأفراد قلائل ، وإنما تحقيق الإستغلال الأمثل للموارد الإقتصادية وتوجيهها لتحقيق أفضل اشباع للاحتياجات المواطنين ومتطلبات المجتمع . كما غيرت النظرة الى العامل من مجرد أداة انتاج يستخدم بأقل أجر ممكن الى شريك فى الإنتاج وانسان له احساساته وغرائزه واهتماماته وميوله الخاصه ، ومن ثم يجب الاهتمام بكسب رضاء النفسى ورفع معنوياته إذا أريد رفع مستوى كفايته الإنتاجية . وأفصحت نظريات الترشيد الخاصة بالأجور أن العامل مستهلك بقدر ما هو منتج ، وأن العمال يمثلون أقوى مصدر للقوة الشّرائيه . ومن هنا يؤدى رفع أجورهم الى اتساع الاسواق وترويج المنتجات وانتشار الرخاء . وهكذا أدى التطور الذى أحدثته حركة الترشيد فى الفكر الإقتصادى الى زوال فكرة وجود تناقض بين الأجور والأرباح وثبوت قصر نظر العقليات الإستغلالية البالية .

إلا أنه على الرغم مما حققه هذا الربط بين التقدم الإقتصادى والتقدم الإجتماعى من نتائج طيبة ، فقد ثبت فشل حركة الترشيد ، أو الثورة الصناعية الثانية كما تسمى عادة ، فى تحرير الإنسان من غلبة المادية على مدينته المعاصرة . فعلى الرغم من القضاء على الكثير من الصور العتيقة للاستغلال ، ظلت المادة وحدها هى العنصر المسيطر فى المجتمع ، وظلت القيم المادية هى السائدة والمتحكمة ، مما أدى الى ضعف الإيمان وانحسار الكثير من القيم المعنوية والروحية .

حقا لقد دعم الرخاء فى كثير من الدول وتحولت الى مجتمعات استهلاكية ينعم المواطن فيها بمستوى استهلاكى رفيع ، ولكن هذا المستوى مطرد الارتفاع فى الدول المتقدمة ، بينما تعانى غالبية أبناء الدولة النامية والفقيرة من العوز والحرمان ويهددها الجوع . والمواطن فى الدول الغنية والمتقدمة لايشعر رغم ارتفاع مستوى استهلاكه بالراحة والرضا ، بل هو يتطلع للحصول على المزيد ولا يقف طموحه عند حد ، وقد وضعته حياته المعقده تحت ضغوط نفسية

لا قبل له بها ، مما أدى الى انتشار أمراض القلق والانحراف والميوعة والسلبية وعدم الاكتراث أو اللامبالاة ، الأمر الذى أدى الى ارتفاع عدد حالات الانتحار ، وارتفاع معدلات الإصابة بالأمراض العصبية والعقلية . وهذه كلها مظاهر لمجتمع غير متوازن ، لأنه رغم ما حققه من تقدم اقتصادى واجتماعى يعانى أشد المعاناة من ضعف أو انحسار الايمان ، ويعيش فى فراغ روحى .

لهذا بدأت الدعوة الى القيام بثورة تستهدف العودة الى الايمان واحياء القيم والضوابط الخلقية التى جاءت بها الرسالات السماوية لخير الإنسان ، ومن ثم تحقيق التوازن بين التقدم المادى والتقدم الروحى فى عالم أخذ الغرور منه مأخذه فظن أهله أنهم يستطيعون بما حققوه من تقدم علمى وتكنولوجى أن يهيمنوا على أقدارهم بارادتهم المطلقة الجامحة بدون الاستعانة بهداية الله عز وجل .

واذا كان العالم بعد أن دفعت به الفلسفات المادية وغرور العلم الى هذا الطريق الشائك المحفوف بالمخاطر والمهدد بالفناء الشامل قد اتسعت الشقة بينه وبين القيم الروحية والخلقية المنبثقة عن الدين فهذا لايعنى أن الدين قد تحول إلى فكرة عتيقة لا مكان لها فى غير المتاحف ، وأن التقدم العلمى والفنى الذى حققه الإنسان فى عصر الذرة والقضاء لابد أن يطرح جانبا تلك المعتقدات المثالية الحالمة التى تعلق بها الناس قبل نضوجهم الفكرى وقت استغراقهم فى متاهات ما وراء الطبيعة وأسرار الكون أن فكرة الدين وماتنطوى عليه من قيم ودوافع روحية وخلقية ايجابية بناءة فكرة حية خالدة لايمكن أن تطرح جانبا ، أو أن تموت ، ولاغنى عنها للانسانية مهما بلغت من تقدم ، وذلك لسبب بسيط واضح وهو أن الدين لايقف موقف العداء من التقدم ، بل هو يباركه ويدعو اليه . ومن هنا كان عالمنا المعاصر أحوج مايكرن الى العودة إلى رحاب الإيمان والى تهذيب تقدمه المادى بتقديم روحى متوازن .

ولكم سرنا أن نرى الدعوة الى مثل هذه الثورة الثالثة التى تستهدف تحقيق التوازن المادى الروحى فى حركة المجتمع ، تشق طريقها الى مؤتمر العمل الدولى ، وأن تحتل مكانا بارزا فى الدورة الثالثة والخمسين عام ١٩٦٩ ، وهى الدورة التى احتفلت بها منظمة العمل الدولية بيوبيلها الذهبى وقد بارك هذه الدورة التاريخية قداسة البابا الراحل بولس السادس ، الذى أبى الا أن يشارك فى الاحتفال باليوبيل الذهبى لمنظمة العمل الدولية بخطاب تاريخى دعا فيه الى التمسك بالقيم الروحية والخلقية ، وإلى التركيز على الإنسان باعتباره محور وأساس كل تقدم ..

ومن أبدع ما جاء فى ذلك الخطاب قول قداسته "على جميع القوى البشرية أن تعمل معا من أجل تقدم الإنسان . وعندئذ يجب أن توضع الروح فى أنسب مكان لها . وفوق أى شىء أخر .. فالروح هى المحبة" وقوله أيضا : "وما كان الإنسان ليترك وحيدا وسط هذا الزحام ، فمدنية البشر التى يبينها إن هى إلا مدنية عائلة من الأخوة أبناء أب واحد تشد أزرهم قوة تساندهم "وتلهمهم ، أولا وهى قوة الروح .. إنها قوة غامضة ولكنها حقيقية . إنها ليست بالسحر وليست بالمجهولة لتجاربنا ، التاريخى منها والشخصى ، لأنها عبرت عن نفسها فى كلمات البشر . وأن صوتها ليزداد أكثر وضوحا فى هذا المجمع منه فى أى مكان أخر" .

الإسلام الاجتماعى

لقد كانت لدعوة البابا بول السادس صداها وأثرها المتجدد فى مؤتمر العمل الدولى . وتحدث بعض الخطباء من الدول العربية والإسلامية ومن دول أمريكا اللاتينية / الكاثوليكية أيضا فى دورة اليوبيل الذهبى وفى بعض الدورات التالية عن أهمية القيم الروحية والخلقية فى علاقات العمل ، ودعوا إلى وجوب العمل على تحقيق التوازن المادى والروحى فى حركة المجتمع الإنسانى . ولم يكن عجبا أن نرى المعهد الدولى لدراسات العمل والدراسات الاجتماعية ، والملحق بمنظمة العمل الدولية يهتم بعد سنوات قلائل بتبنى هذه الفكرة الطيبة ، وأن يدعو الى تنظيم ندوات عملية سنوية لمناقشة المبادىء والنظم الإجتماعية للاسلام وعلاقتها بالتقدم الإقتصادى والاجتماعى .

وإذا كان معهد الدراسات العمالية والاجتماعية لمكتب العمل الدولى قد ركز على النظريات والنظم الاجتماعية الإسلامية بالذات ، وبعث الى الدول الإسلامية الأعضاء أن توافيه بدراساتها فى هذا المجال ، فهذا لايعنى أن موضوع هذه الدراسات أو الحلقات اسلامى مغلق ، أو يخص المسلمين وحدهم . فقد أسهم فى هذه الدراسات عدد من المستشرقين غير المسلمين . كما لايوجد مايمنع من مشاركة من تشاء من الدول غير الإسلامية فى هذه الدراسات والحلقات . فقد يكون لاسهامها فائدته ، كما قد تستفيد من نتائج هذه الدراسات التى تشجع لخير الإنسانية جمعاء وليس فى هذا حرج أو حساسية . لأن الاسلام يعترف بجميع الرسالات السماوية السابقة ، وبجميع الرسل الذين تعاقبوا قبل محمد خاتم الأنبياء والمرسلين . وقد بعثه الله سبحانه وتعالى للناس كافة ورحمة للعالمين ولم يبعثه لقوم بعينهم كما كان الوضع فى الرسالات السماوية السابقة . فالإسلام اذ جاء ليختم ويتوج هذه الرسالات ، إنما وضع من

المبادىء الكلية والأساسية ما يصلح للتطبيق فى كل المجتمعات وكل العصور . ومن هنا يتجدد الاهتمام بدراسة هذه المبادىء كمقومات رسالة حية خالدة . وقد أقامت هذه الرسالة مجتمعا اسلاميا له نظمه وأوضاعه فى المدينة المنورة ، كما تطور هذا المجتمع الى دولة ازدهرت واتسعت ، وقد حددت مبادىء الإسلام نظامها الدستورى أو السياسى وعلاقتها بالدول الأخرى على أساس التعارف والتفاهم المتبادل والتعايش السلمى ، وبدون تعصب أو عنصرية أو نزعات عدوانية وصراعات وأحقاد .

وإذا كانت جميع الرسالات السماوية السابقة قد دعت الى الخير والانفاق ونهت عن المنكر وركزت على المقومات الخلقية الأساسية للمجتمع ، فان الإسلام قد استكمل هذه المقومات ودعمها وأضاف اليها الكثير . لقد كانت القيم الخلقية والسلوكية فى المجتمعات البدائية التى لم تكن قد التزمت بعد بسيادة القانون ولم تخضع لاشراف حكومات كاملة السلطة ، وقوة الإشراف أمر لا غنى عنه للحفاظ على المجتمع الإنسانى وضمان حسن سيره واستقراره ورفاعية وأمن أعضائه . ولعل ديانات الشرق الأقصى وعلى الأخص البوذية والكونفوشية هى أوضح مثال لهذه الحقيقة كأديان لاتمثل رسالات سماوية بمعنى الكلمة ولكنها تمثل ما حاولت أن تخطه الحكمة الملهمة للإنسان من أساليب قويمة للحياة الخلقية السليمة . ولقد جاءت وصايا موسى العشر بأساس معنوى صالح لإرساء المقومات الخلقية للمجتمع الإنسانى ، ثم تابع السيد المسيح هذه الوصايا موجها اهتمامه الى النواحى الوقائية بوجه أخص ، حيث لم تقف تعاليمه عند حد التحريم والعقاب ، بل امتدت أيضا الى دوافع ارتكاب الإثم . وذلك على أساس أن علاج هذه الدوافع إن هو إلا علاج للمشاكل من المنبع . فالحقد والكراهية والغضب من أخطر دوافع القتل ، وفى علاجها بحسم علاج بحسم لجريمة القتل . ولهذا نهت المسيحية عن الغضب والكراهية ودعت الى الحب والتسامح والسلام . كما أعتبرت نظرة الشهوة فى حكم جريمة الزنا . ثم جاء الإسلام فاتخذ خطوات أبعد ليس فى اتجاه دعم وتقوية الأسس والقيم الخلقية فحسب ولكن باستكمالها أيضا بلمسات رقيقة من السلوك الحسن والذوق العام . وما كان أسرع ماتحول العرب من حياة البداوة الخشنة التى كانوا عليها قبل ظهور الإسلام الى أمة متراحمة ومتكافلة ومتقدمة بفضل هذا الدين التقدمى الشامل . "ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون"(١) . الأمر الذى يوضح بجلاء أن رسالة الإسلام لم تقف عند حد توحيد الأديان

وتنقية العقيدة من رواسب الوثنية واقامة الشعائر والعبادات ولكنها استهدفت أيضا هدفا رئيسا لايقل أهمية وهو خلق المجتمع الإنسانى المثالى ، المجتمع المثالى من حيث سلوك أفراده ومعاملاتهم وعلاقاتهم بعضهم بالبعض الآخر ، وأبناء المجتمعات الأخرى . ولا تقاس مزايا مثل هذا المجتمع المثالى بالمظاهر أو الشعائر المتعصبة ، وإنما تقاس بسلوك الأفراد المكونين له فى شتى نواحى حياتهم اليومية : "ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ، ولكن البر من آمن بالله واليوم الأخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفى الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا ، والصابرين فى البأساء والضراء وحين البأس ، أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون"[٢] .

وعلى الأفراد المكونين للمجتمع الإنسانى أن يحسنوا التصرف والسلوك كأفراد وجماعات فى نفس الوقت ، وأن يعاونوا بعضهم بعضا فى التزام الصراط المستقيم ، وفى الصمود أمام مختلف المغريات ونزعات الأنانية والعدوان التى من شأنها أن تسبب انحرافهم عنه "وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان"[٣] . ولهذه الآية الكريمة مغزاها العميق من زاوية السلوك الجماعى ومبادىء علم النفس . وذلك أن الأفراد قد يرتكبون من الجرائم والآثام وهم فى مجموعة ما لا يجرأون على ارتكابه كأفراد ، لأنهم يكونون فى المجموعة عادة أكثر نزوعا للعدوان وتلك حقيقة اهتدى إليها علم النفس الحديث ، وهى تبدو أوضح ماتكون فى تقوية النزعة العدوانية للفرد عندما يشترك مع الآخرين فى الحروب أو فى القلاقل والاضطرابات ، وفى نشاط عصابات الإجرام .

ولقد وضع الإسلام قواعد ايجابية لتهذيب السلوك الجماعى ، وهى لاتقف كما ذكرنا عند حد تحريم كبار الإثم بل تدعو الى احترام الذوق العام بالنهى عن حد تحريم كبار الإثم بل تدعو الى احترام الذوق العام بالنهى عن الزهو والخيلاء ، وعن اللغو وإشاعة الأكاذيب .. وتشمل هذه القواعد الإيجابية التواضع وغض الصوت ، وتجنب الزهو فى المشى ، والاستئذان قبل دخول البيوت ، وعدم التزاحم فى المجالس والتسابق على أماكن الصدارة والتمسك بقيم الصدق والأمانة والوفاء بالعهد .. الخ .

مما سبق يتضح أن المقومات الخلقية للمجتمع الإسلامى ، بما تضمنه أيضا من قواعد الذوق العام ، أى (الإتيكيت) ، تؤلف فى مجموعها الأساس الواقعى والعلمى للسلوك الحسن ،

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وهى تعد ولاشك كأنماط خلقية أفضل مجرى خلقى يمكن أن يشقه التصرف الإنسانى لصالح الفرد والجماعة . والعظيم فى هذه الأنماط أو القيم الخلقية أنها ليست مجرد مادة للوعظ لايمكنها الإحتفاظ بالتوافق الواجب بينها وبين الظروف الدائبة التغير . وإنما تكون فى مجموعها مانصطلح على تسميته بالضمير أو الوازع الداخلى .. وهو ليس بالشىء الخرافى ولكنه هاتف الخير فى أعماق نفوسنا الذى يروض غرائزنا ونزواتنا ويغالب جانب الشر الذى لاتخلو منه نفس انسان .

إن الوازع الداخلى أو صوت الضمير فى أعماق نفوسنا هو الذى يذكرنا دائما بأن الله معنا مهما وأينما ذهبنا وأننا لنستطيع أن نخفى عن الله شيئا ، أو نجد سبيلا للافلات منه ، وحتى فى وقت النوم ، فإن صوت الله فى أنفسنا لاينام ، بل هو يذكرنا دائما بوجود الله ويشعرنا دائما بقربة .. بأنه أقرب الينا من حبل الوريد ، قد يقال ما الحاجة بنا فى هذا العصر إلى مثل هذا الوازع الداخلى أو الهاتف الخرافى ؟ لقد كان هذا الهاتف بديلا للقانون فى المجتمع البدائى ، أما اليوم فلا حاجة به فى مجتمعات منظمة ومتقدمة تعرف يقينا كيف تحمى نفسها ضد الشر بواسطة السلطة وبقوة القانون ، إن مثل هذا التساؤل الساذج لايمكن الا أن يكون سلبيا ، وفى استطاعتهم دائما أن يصيغوا هذه القوانين أو يعدلوها أو يغيروا أحكاما أو ينسخوها تبعا بهواهم وبما يحقق مصالحهم الخاصة . وما أكثر الحالات التى يتعذر فيها القول أن الحكومات والبرلمانات ومحاكم القضاء تمثل الإرادة الحقيقية للشعوب ، بل هى غالبا ما تمثل المصالح الخاصة لقلة متميزة ، وحتى اذا افترضنا أن القوانين جميعها مثالية وكاملة ، هل يمكن الإطمئنان حقيقة الى مراعاتها واحترامها وتنفيذ أحكامها بأمانة ؟ انها عرضة لأن تطبق بطريقة تتعارض مع أغراضها الحقيقيه ، وأنه ليوجد دائما من مخالفى القوانين أكثر ما يوجد من القضاة ورجال الشرطة ولقد دلت التجربة العملية فى كل المجتمعات أن تشديد العقوبات وأحكام الرقابة لا يمنعان الجرائم ، وأن الأكثر واقعية هو أن نقوى مقاومة الإنسان الذاتية للشر بتنمية الوازع الداخلى وتقوية هاتف الخير فى نفسه .

المبادىء والنظم الاقتصادية والاجتماعية للإسلام

وقفت الرسالات السماوية السابقة عند حد إرساء المقومات الخلقية الأساسية للمجتمع الإنسانى ، وقال السيد المسيح صراحة "أعطوا ما لقيصر لقيصر ومالله لله" ولم تكن المسيحية لتقيم مجتمعا ودولة لأنها لم تنتشر إلا بعد صلب المسيح بعشرات السنين ، وبجهود تلاميذه وحوارييه ، فلقد كان انتشار المسيحية فى حياة المسيح القصيرة بطيئا جد محدود . ولم يتح

لها الانتشار على نطاق واسع الا بعد أن ألهب تلاميذ المسيح عواطف الجماهير وأمطروا دموعهم مدرارا ، بحملهم للصليب كرمز للفداء والاستشهاد فى سبيل الحق ، كما أن للتضحيات البطولية للمسيحيين الأوائل فى روما أعظم الأثر فى شد أعجاب الناس وتقديرهم، فهؤلاء الرجال الأبطال الذين ألقى بهم فى حلبة المدرجات الرومانية لتفتك بهم الأسود الجائعة ضربوا أروع الأمثال للتضحية فى عصر قوامه الطغيان والعدوان ، ولم تلبث أن أعطت دماؤهم الزكية للمسيحين قوة دافعة جبارة ، فأقبل على اعتناقها الملايين وانتشرت فى بلاد عديدة .

أما الإسلام ، فبعد مرحلة الدعوة التى استغرقت ثلاث عشرة سنة فى مكة ، ورغم ما صادفه من معوقات الكبت والاضطهاد والحرب الاقتصادية والحرب النفسية ، تحول الى مرحلة النضال بهجرة الرسول وأصحابه الى المدينة المنورة . وقد أقام مجتمعه فى هذه المدينة على أساس التكافل الاجتماعى والتآخى بين المهاجرين والأنصار . وهؤلاء الأنصار من أبناء المدينة أفسحوا صدورهم لاخوانهم فى العقيدة من المهاجرين ، وأشركوهم فى أموالهم ليهيئوا لهم سبل الحياة الكريمة ، ولايتسع مجال هذا البحث للحديث بالتفصيل عن نشأة وتطور مجتمع المسلمين فى المدينة المنورة ، وأولى بنا أن نركز على السمات البارزة للمجتمع الإسلامى من الناحية العامة ، وهى التى تهم الإنسان المعاصر . وأهم هذه السمات :

أولا : المجتمع الإسلامى مجتمع متعدد الجنسيات لايعرف التعصب أو العنصرية . فلقد كان من المسلمين الأوائل أو بعبارة أصح الصحابة الذين عانوا الرسول فى دعوته ، صهيب الرومى وسلمان الفارسى وبلال الحبشى إلى جانب أخوانهم من العرب . وكان من الطبيعى أن يأتى المجتمع الذى شارك فيه هؤلاء مجتمعا حرا يقوم على المساواة ولايعرف العنصرية . فهو مجتمع لا فضل فيه لعربى على عجمى الا بالتقوى ، كما جاء فى الحديث الشريف .

ثانيا : المجتمع الإسلامى مجتمع لا طبقى ، حيث جمع الإسلام بين الأحرار والأرقاء وعمل على تحرير الرقيق بسد منافذ الرق فيما عدا الأسرى فى الحروب ، وأوصى بتحرير الأرقاء ليس على أساس اختيارى فحسب كنوع من الإحسان أو الصدقة ، بل وعلى أساس إلزامى ككفارة لبعض الذنوب كما هو الحال فى التكفير عن القتل الخطأ ، أو كإعفاء من بعض العبادات ، وقد اتخذ المجتمع الإسلامى من العمل قيمته الأساسية وجعل الملكية وظيفة اجتماعية لاتنفصل عن العمل فتصبح بذلك أداة لاستغلال عمل الغير ، كما سنوضح تفصيلا فيما بعد . ولعل أقوى وصف لهذا المجتمع اللاطبقى هو ما جاء فى الحديث الشريف "الناس سواسية كأسنان المشط" .

ثالثا : المجتمع الإسلامى مجتمع ديمقراطى يكفل الحريات الأساسية بالكامل . فمبدأ "لا إكراه فى الدين"(٤) الذى أكده القرآن الكريم مبدأ أساسى يكفل حرية الاختيار لكل فرد . أن الطريق المستقيم واضح أمامه وكذلك طريق الشر . ولهذا تترك له حرية الاختيار بين الطريقين. واختيار الطريق المستقيم إنما هو إسلام الأمر لله عز وجل "ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعا أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين"(٥) .

إن المجتمع الذى يتكون من مواطنين أحرار آمنوا بعقيدتهم بناء على اختيار حر ، وحرروا أنفسهم بهذا الاختيار من سائر أنواع التبعية والخضوع لأى كائن من كان غير الله ، الواحد القهار ، العلى الكبير .. مثل هذا المجتمع لايمكن إلا أن يكون مجتمعا ديمقراطيا حرا يشارك فيه المواطنين جميعا فى إدارة شئونهم بأنفسهم : "وأمرهم شورى بينهم"(٦) . وتدل هذه الآية القرآنية الكريمة على أن مبدأ الشورى هو محور الديمقراطية الإسلامية المباشرة . وقد تأكد هذا المبدأ فى توجيه صريح قاطع من الله سبحانه وتعالى الى رسول محمد : "وشاورهم فى الأمر"(٧) وغنى عن البيان أن التوجيه القدسى الصريح يسرى على حاكم إسلامى يحكم بما أمره الله ويتبع سنة رسوله .

رابعا : أن الإسلام مع ضمان الحرية للفرد لايطلق العنان للفردية بل يرفضها ويخضعها لصالح الجماعة ، فهو دين الجماعة . وكان هذا هو العنوان الذى اختاره الرئيس الغينى الراحل سيكوتورى للكتاب القيم ، الذى أصدره باللغة الفرنسية وترجم الى عدة لغات أخرى . وهناك أحاديث شريفة كثيرة تؤكد هذا المعنى نذكر منها "يد الله مع الجماعة" و "الناس بخير ما تعاونوا" و "اتبعوا السواد الأعظم" وجماعية الإسلام تبدو أوضح ماتكون فى نظامه الإقتصادى والاجتماعى الأساسى القائم على التكافل الاجتماعى ، بل أن عبادات المسلم يغلب عليها الطابع الجماعى . فالحج إلى بيت الله الحرام يؤدى المسلمون شعائره جماعة وفى ميقات واحد معلوم ، وصلاة الجماعة فى يوم الجمعة فريضة تجمع المسلمين فى مسجد القرية أو المدينة أو الحى فى المدينة الكبيرة ليؤدوا الصلاة صفوفا منتظمة ومتماسكة متآخية ، وليستمعوا إلى الإمام الذى يخطبهم قبل الصلاة فى أمور دينهم ودنياهم بما فى ذلك ما يواجهون من مشاكل السرعة ، وهكذا تؤدى المساجد دورها كبرلمانات محلية حيث يجتمع فيها الناس لمناقشة أمورهم ليس عقب صلاة الجمعة فحسب ، بل وقتما يقتضى الموقف كما كان يحدث فى عهد الرسول عليه الصلاة والسلام والخلفاء الراشدين وبالنسبة للصلوات الخمس اليومية فإن الجماعة فيها سنة مؤكدة ، وهى أعظم أجرا ومثوبة من صلاة المنفرد . وللصوم فى

رمضان مغزاه الجماعى أيضا ، اذ هو يقوم أساسا على المشاركة الوجدانية وعلى التعاطف والتساند . فالصائمون يمسكون عن الطعام فى وقت الصيام يشعر بآلام الجوعى من المساكين وأخيرا فان فريضة الزكاة بطبيعتها وغايتها فريضة جماعية ، وليست مجرد تزكيه للحافز الفردى فى الإنسان للصدقة والبر .

ذلك أن الزكاة كما فرضها الله وكما طبقها الرسول هى حق الله للمجتمع فى يد ولى الأمر، ليرده الى المحتاجين اليه من عامة المسلمين .. أى أنها أداة لإعادة توزيع الثروة بما يحقق العدالة ، كما يوضح ذلك قول الإمام على بن أبى طالب : "إن الله فرض على أغنياء المسلمين فى أموالهم بالقدر الذى يسع فقراءهم ، ولن يجهد الفقراء اذا جاعوا ، الا بما صنع أغنياؤهم".

خامسا : لا انفصال فى الإسلام بين الحياة الشخصية والحياة العامة فأمراء المؤمنين ، أو أولياء الأمر بينهم ، مسئولون أمام الله وأمام الناس عن أن يكونوا قدوة صالحة فى سلوكهم الشخصى وفى شتى نواحى حياتهم الخاصة ، يمثل هذا المستوى الذى تقتضيه حياتهم العامة بين الناس ، والا ضعفت ثقة الناس فيهم ، وانصرفوا عن الاقتداء بهم وطاعتهم . وقد ثبت أن هذا الانفصال الذى تقره بعض المجتمعات المعاصرة بدعوى أن المشتغل بالمسائل العامة حر فى حياته الشخصية وعلى الناس أن يحترموا حريته وأن يتركوه وشأنه ، هو من أخطر عوامل إشاعة الفساد والتحلل فى نظام الإدارة وسياسة الحكم . ذلك لأن المسئول الذى لايلتزم فى حياته الشخصية بقيم سلوكية تعصمه عن الإنحراف والزلل لايمكنه اخفاء نقائصه عن أعين الناس فتهتز قيمته فى نظرهم . ويكون سلوكه السلبى مشجعا لضعاف النفوس من الانتهازيين ومستغلى النفوذ .

دورة الإنفاق الخيرة

يرتكز النظام الإقتصادى الاجتماعى الإسلامى على ركنين أساسين وهما :

١- أن المال مال الله وما الإنسان الا مستخلف ، أى وكيل عن الله سبحانه وتعالى فيما يملك ، أو بعبارة أخرى فيما يحوز ، وينبنى هذا المبدأ على حقيقة أن الله سبحانه خالق كل شىء ، ومن ثم فهو مالك كل شىء . فالذى يملك خالقه . "لله ملك السموات والأرض يخلق ما يشاء" ، [٨] وهذه الآية الكريمة تعنى أن ملكية الله سبحانه وتعالى مطلقة وشاملة لكل شىء . فهو مالك جميع الثروات الطبيعية والمعدنية فوق الأرض وتحت سطح الأرض ، وفى البحار وبين السماء والأرض . وما البشر إلا : " خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فى ما آتاكم"[٩] وهذا يعنى بعبارة أخرى أن الملكية وظيفة اجتماعية وليست

حقا مقدسا فى نظر الإسلام أى أنها انتفاع ممنوح من الله للمالك وعليه أن يرعى الله والصالح العام فى إدراته . وهو إن لم يفعل يفقد حقه فى الحيازه والتملك .

٢- إن العمل واجب بل فريضة ولا يجوز أن يعيش بلا عمل ويستغل عمل الغير . وهذا يعنى أن الإسلام لا يجيز انفصال الملكية عن العمل واتخاذها مجرد أداة لاستغلال عمل الغير. .والدخل الذى يحصل عليه المالك العاطل من استغلال عمل الغير لايدخل فى إطار الكسب الحلال .

إن نظام الملكية ونظام العمل فى الاسلام يشجعان بالضرورة على دورة العمل ودورة الانفاق . فالكل ينفق مما هو مستخلف فيه : "فالذين آمنوا منكم وأنفقوا لهم أجرٌ كبيرٌ" [١٠] وهذه الدعوة الى الانفاق التى لا تخلو منها أى من الرسالات السابقة ، تتخذ فى شريعة الاسلام صيغة نظرية علمية متكاملة يمكن أن نسميها "نظرية دورة الإنفاق الخيرة" وتتلخص أسس هذه النظرية فيما يلى :

(أ) على الانسان أن ينمى عادة الانفاق الطيبة كالتزام خلقى قبل الجماعة ووسيلة للتعبير عن شكره لله الرزاق الوهاب الذى أنعم عليه بالرزق ورعاه .

(ب) المال أمانة أو وديعة أودعها الله للإنسان ، فعليه أن ينفق منها لوجه الله وفى سبيل الله .

(ج) إذا كان المال جميعه مال الله ، كان للجماعة عموما وللمعوزين بصفة خاصة حق فى هذا المال . ويجب إقتضاء هذا الحق من الأغنياء والموسرين : "والذين فى أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم"[١١]والإنفاق فى هذا المجال ، وهو الذى يتخذ صورة الزكاة والصدقة ، يعمل كأداة توزيع الثروة على النحو الذى يحقق العدالة الاجتماعية وتكافؤ الفرص ، كما سبق أن أشرنا .

(د) على الانسان أن ينفق فى أوقات الضراء مثلما ينفق فى أوقات السراء . لأن الانفاق فى وقت الضراء - أى الكساد - يساعد على تجنب تفاقم دورات الكساد ويعجل بالعودة الى دورات الرخاء : "الذين ينفقون فى السراء والضراء[١٢] . ولقد أخذ الاقتصاد الحديث بهذا المبدأ الإسلامى ، كما يبدو ذلك فى نظرية عجز الاستهلاك فى تفسير الأزمات حيث ترجع هذه النظرية ظهور وتفاقم الأزمة الاقتصادية إلى قلة الانفاق وما تؤدى اليه من نقص فى الطلب وعجز فى الاستهلاك ، وتدعو لعلاج الازمة إلى زيادة الانفاق فى أوقات الكساد .

(هـ) على الانسان أن ينفق ما يزيد عن حاجته ولا يكتنز : "ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو" [١٣] . والاسلام ينهى عن الاكتناز كما ينهى عن الاسراف ، لأن كلا من الاكتناز والاسراف يضر بمصلحة المجموع . فالاكتناز يحبس الأموال عن دورة الإنفاق الخيرة بينما يوجهها الإسراف إلى نواح غير ضرورية غالبا ماتكون كمالية وغير نافعة بالنسبة للمجتمع فى مجموعه .

(و) كل من ينفق سوف يجنى سريعا ثمرة ما أنفق ، لأن دورة الانفاق الخيرة سوف ترده اليه :" وماتنفقوا من خير يوف اليكم وأنتم لاتظلمون[١٤] . بل أن المنفق يجنى عادة أضعاف ما أنفق : "مثل الذين ينفقون أموالهم فى سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل فى كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء"[١٥] وهذا المبدأ القرآنى أخذت به أخيرا أحدث النظريات الإقتصادية بعد أن كان الاعتقاد السائد أن ما يكسبه فرد يخسره آخر ، ونخص بالذكر نظرية رفع الأجور وخفض الأسعار التى تعد محور الفلسفة الاجتماعية للترشيد . والأجور طبقا لهذه النظرية هى المصدر الأساسى للقوة الشرائية ومن ثم تؤدى الى توسيع سوق المنتجات . الأمر الذى ينفى وجود تناقض بينهما وبين مستوى الأرباح كما كان يعتقد الاقتصاديون الكلاسيكيون بنظرتهم الضيقة الى الأجور كمجرد عنصر من عناصر تكاليف الإنتاج . كما أن خفض الاسعار والاكتفاء بمستوى معقول من الربح يساعد على زيادة المبيعات وانتشار الرخاء .

(ز) تقوم نظرية الانفاق فى الإسلام على أساس الاشتراك فى التمتع ، وذلك باشتراط أن يكون ماينفقه نقدا أو عينا من خير ما عنده بل ومما يحبه لنفسه : "ولاتيمموا الخبيث منه تنفقون"[١٦] . ولايجوز أن يبحث عن أسوأ ما عنده لينفقه ، أو بعبارة أصح للتخلص منه : "لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون"[١٧] .

(ح) جواز الانفاق فى السر والعلن : "قل لعبادى الذين آمنوا يقيموا الصلاة وينفقوا مما رزقناهم سرا وعلانيه"[١٨] ولا تناقض فى هذا لأن الانفاق فى السر يستهدف المحافظة على كرامة السائل والمحتاج ويمنع المن والتفاخر ، بينما يكون الإنفاق علانية لغرض ضرب المثل واعطاء القدوة كما يحدث فى افتتاح الاكتتاب فى مشروع خيرى لإغاثة ضحايا بعض النكبات كالأوبئة والحرائق والزلازل والفيضانات .

وفى الوقت الذى بحث فيه الإسلام على الإنفاق وينوه بالدور الإيجابى العظيم لدورة الإنفاق الخيرة ، وفى الوقت الذى يبارك فيه الصدقات ، نراه يحرم الربا باعتباره أسوأ أنواع الاستغلال :"يمحق الله الربا ويربى الصدقات والله لايحب كل كفار أثيم" (١٩) .

نظام الدرجات على أساس العمل

اتخذ الاسلام من العمل الأساسية التى يبنى عليها اقتصاد المجتمع ، كما جعله أيضا مقياسا للقيمة الاجتماعية للمواطن . والمجتمع الإسلامى جدير بأن يسمى "مجتمع العمل" لأن العمل فيه حق وواجب وشرف . وفى هذا المجتمع العامل واللاطبقى يجازى كل فرد بقدر عمله ولايجوز لفرد أن يعيش بلا عمل ويستغل عمل الغير .

"وأن ليس للإنسان إلا ماسعى وأن سعيه سوف يرى ثم يجزاه الجزاء الأوفى"(٢٠) وربط الجزاء بالعمل على هذا النحو هو الذى يحقق نظام الدرجات الإقتصادية على أساس العمل والفرص المتكافئة. "ولكل درجات مما عملوا وليوفيهم أعمالهم وهم لايظلمون" (٢١) ويرتبط نظام الدرجات على أساس العمل فى الإسلام بنظرية تقسيم العمل والتخصص .

وهذا ما تؤكده الآية القرآنية الكريمة "نحن قسمنا بينهم معيشتهم فى الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا ورحمة ربك خير مما يجمعون "(٢٢) .

إن القدرات والاستعدادات الطبيعية للأفراد ليست بالمتساوية ، ولا يمكن أن تكون متساوية . الأمر الذى يؤدى الى وجود مستويات متباينة من الدخل ، أو "درجات اقتصادية" بعبارة أصح . ومثل هذه الدرجات لاغنى عنها فى أى مجتمع يقوم على تقسيم العمل وتتدرج فيه مراتب المسئولية. فما من مجتمع يترابط فيه الأفراد ويعتمد بعضهم على البعض الأخر ، الا وتوجد فيه مثل هذه الدرجات المتفاوته فى الدخل والمسئولية بحكم الضرورة . فالذين ينتجون أكثر ويتحملون مسئولية أكبر يحصلون على دخل بدون حدود وبلا ضوابط ؟ غنى عن البيان النظام الاقتصادى والاجتماعى والاسلامى يسمح بوجود درجات إقتصادية متقاربة ومتعاونة ، ولايسمح بوجود طبقات اجتماعية متنافرة ومتصارعة . وهناك فرق واضح بين معنى "الدرجة الاقتصادية" ومعنى "الطبقة الاجتماعية" .

والطبقة الواحدة يمكن ان تنقسم الى درجات العمال فائقى المهارة ، والعمال المهرة ونصف المهرة وغير المهرة . وكل من هذه الدرجات تنقسم الى درجات ثانوية من حيث الكسب والمسئولية ، بل أن الفرد الواحد يتدرج فى درجات فيستهل حياته فى درجة أدنى ثم يرتقى تدريجيا فى سلم الدرجات الأعلى . ولحماية المجتمع الإنسانى من عوامل النكسة ونزعات إساءة استعمال السلطة والعودة إلى نظام الطبقات بالتالى ، فرض الإسلام حدا أعلى للدخل ،

مراعيا تركه مرنا خاضعا لتقدير الجماعة فى ضوء الظروف الإقتصادية والاجتماعية المتطورة . ولئن كان الإسلام لم يحدد قدر هذا الحد الأعلى ، لأنه بطبيعته حد نسبى يتطور بتطوير هذه الظروف ، الا أنه قرر المبادىء والأبعاد التى يجب أن تؤخذ فى الاعتبار عند تقدير هذا الحد من وقت لآخر ، طبقا لما يتمشى مع الظروف الموضوعية السائدة . هذه المبادىء والأبعاد يمكن تلخيصها فيما يلى :

أولاً : لايجوز أن تترك الأموال تتجمع فى أيدى قلة متميزة الى الحد الذى يمكنها من ممارسة السيطرة على الآخرين واستغلالهم . "كى لا يكون دولة بين الأغنياء منكم" (٢٣) "ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا فى الأرض ولكن ينزل بقدر ما يشاء أنه بعباده خبير بصير"(٢٤)

ثانيا : من شأن تجمع الأموال لأى قلة متميزة من الناس أن يؤدى الى الترف والتبذير والضياع فى خمول وشذوذ الحياة اللينة ، ومثل هذه السلبيات أو الأمراض الإجتماعية لاتلبث أن تؤدى الى تدهور وانهيار المجتمع – واذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا"(٢٥) ان الترف والإسراف يبدّدان الجهد ويعوقان الإصلاح ويشيعان الفساد :" ولاتطيعوا أمر المسرفين ، الذين يفسدون فى الأرض ولا يصلحون"(٢٦)

ثالثا : الإكتناز أو تجميع الأموال بواسطة البعض لمجرد التجميع والتكديس دون انفاقها حتى على مراد الترف والكماليات ليس فى نظر الاسلام بالأقل ضررا لانه يجنب قدرا مؤثرا من الأموال عن النشاط المثمر ويضعف مفعول دورة الانفاق الخيرة فهو لايقل إضرارا عن وقف ماء الرى ومنعه من المرور الى أرض الغير . وقد استنكر القرآن الاكتناز وحمل بشدة على المكتنزين :" والذين يكنزون الذهب والفضة ولاينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب آليم"(٢٧)

رابعا : لايجيز الإسلام للفرد أن يجمع المال عن طريق بخس حقوق الآخرين :" ولاتبخسوا الناس أشياءهم ولاتعثوا فى الأرض مفسدين"(٢٨) أى أنه لايجيز المال على حساب الغير وبمختلف أنواع الإستغلال مثل بخس الأجور ورفع الأسعار الإحتكارية ، والغش وتقاضى خلو الرجل الخ .. وهذا بعد عام يتسم بالمرونة ويحرم كل أنواع الإستغلال المباشر منها وغير المباشر، الظاهر منها والمستتر .

هذه الأبعاد أو الضوابط الأربعة التى يضع الحاكم على أساسها الحد الأعلى للدخل أو الثروة الخاصة فى أى مجتمع وفى أى عصر طبقا للظروف الموضوعية السائدة فى هذا المجتمع وفى هذا العصر ، ليست مجرد صمام أمن ضد ظهور طبقة مستغلة أو سيطرة جديدة ولكنها تعمل فى نفس الوقت كوسيلة فعالة لتحقيق عدالة التوزيع . فأية زيادة تتحقق فى الانتاج

والدخل القومى لاتذهب الى فئات الدخل الأعلى كما هو الأغلب فى النظام الرأسمالى الحر ، ولكنها تذهب الى فئات الدخل الأدنى وترفعه تدريجيا ومن ثم تعمل باستمرار على تضييق المدى بينها وبين الفئات الاعلى وهكذا يتم تذويب الفوارق بين الطبقات والتحول الى نظام الدرجات بهدف اقامة مجتمع الكفاية والعدل ، وهذا هو أدق وصف للنظام الاشتراكى الإسلامى الذى يحقق المزيد من العدالة بتحقيق المزيد من الكفاية بالربط بين زيادة الانتاج وعدالة التوزيع أى أن الإسلام لايفسح مجالا للصراع الطبقى باعتماده على الأسلوب السلمى للتطبيق والتزامه بقيمة العدالة وتلافيه لعوامل الحقد .

ولكن هنا يبرز سؤال هام ، الا وهو إذا كان الإسلام قد فرض حدا على الثروة الخاصة ، فهل تصدى أيضا لفرض حد أدنى للدخل ؟ فيكون نظام الدرجات الإقتصادية سلما متحركة بين هذين الحدين ؟

الواقع أن فكرة الحد الأدنى موجودة ولكن بمفهوم حد الكفاية النسبى .. لأن هذا الحد الأدنى ثابت ولكنه يرتفع بارتفاع مستويات ومتطلبات الحياة فهو لايبنى على مفهوم الحد الأدنى لاحتياجات المواطن ولكنه يبنى على مبدأ نصيب الفرد من الدنيا بلغة القرآن الكريم ، وعلى مبدأ الإشتراك فى التمتع بخيرات الطبيعة وثمار العلم والمدنية .

تلك هى الخطوات الرئيسية لنظرية التكافل الإجتماعى أو للنظام الإشتراكى الإسلامى بلغة العصر .

ولاشك أن هذه الخطوات أو المبادىء العامة تؤلف فى مجموعها نظرية اسلامية علمية قابلة للتطبيق . وقد طبقت بالكامل فى عهد الرسول عليه الصلاة والسلام وفى عهد خلفية العظيمين أبى بكر الصديق وعمر بن الخطاب . ومهما كان من أمر الأوضاع التى سادت فى العهود التالية ، والأوضاع القائمة الآن فى بعض الدول الإسلامية المعاصرة ، فإن هذه الأوضاع لاتعنى شيئا بالنسبة لوجود أو عدم وجود التكافل الإجتماعى الإسلامى كنظرية علمية قابلة للتطبيق . فما أكثر ما تتعرض الدعوات والمذاهب للإنحراف والنكسات . وما كان هذا التعرض ليلغى وجودها أو ليحجب قيمتها العلمية المعترف بها .

ليس الإسلام حلا وسطا بين الرأسمالية والإشتراكية

إن للنظام الإقتصادى الإجتماعى الإسلامى خصائصه المتميزه ومقوماته الذاتية النابعة من المبادىء والقيم الأساسية للإسلام . ومن الخطأ أن نقارن بين هذا النظام وبين الرأسمالى أو النظام الإشتراكى . واذا كان الرأسماليون المسلمون يفسرون مبادىء الإسلام على أنها أقرب

للرأسمالية ، بينما يفسرها الإشتراكيون المسلمون على أنها أقرب للإشتراكية ، فإن هذا لايعنى أن النظام الإسلامى يجمع أو يوفق بين النظامين الرأسمالى والإشتراكى كحل وسط مع الروحية . بينما تقوم كل من الرأسمالية والإشتراكية على أسس مادية بحته . إذ يفترض الرأسماليون وجود إنسان إقتصادي يتحرك بدوافع مادية بحتة ويتمسكون بإخضاع الحياة الإقتصادية لقوانين مادية جامدة لا تتأثر بإعتبارات معنوية أو خلقية مثل قانون المنافسة الحرة وقانون العرض والطلب . كما يقيم الإشتراكيون نظريتهم على أسس مادية بحتة وهى المادية الجدلية والتفسير المادى للتاريخ ، ويستخفون بالأفكار الإنسانية والمثاليين . وإذا كانت الماركسية تعطى أهمية لدراسة حركة التاريخ وتفسيرها على أسس مادية بحتة .، فإن الإسلام كما يوضح (ويلفرد كانتل سنيث) فى كتابه "الإسلام فى التاريخ الحديث" يحرص فى الوقت الذى يعطى فيه مثل هذه الأهمية لسنن التاريخ على أن يفسر حركته بالمعيارين المادى والمعنوى معا "فهو يرى لكل حدث دنيوى مغزيين ويقيسه بمعيارين أحدهما وقتى أو دنيوى والآخر أبدى أو أخروى" ومغزى التاريخ فى نظر الإسلام" لايذوب فى خضم التاريخ نفسه ، بل يوجد من القيم والمثل ما يعلو على مجريات التاريخ . والحكم على هذه المجريات يمكن بل يجب أن يكون فى ضوء هذه القيم" القيم الروحية والخلقية التى يتجاهلها الماركسيون فى تقديرهم لحركة التاريخ .

إن الإسلام كرسالة سماوية خالدة توجت تطور الرسالات السماوية كرسالة سماوية خالدة توجت تطور الرسالات السماوية السابقة وجاءت بنظام اقتصادى اجتماعى شامل قابل للتطبيق فى كل مجتمع وفى كل عصر ، لايجوز أن ينظر اليه كما لو كان من صنع الإنسان . فجميع النظريات مهما صحت فى عصر معين ، أو غلب عليها الصحيح ، لاتخلو من الخطأ . وهى عرضة للتغيير والتبديل على ضوء التجربة الواقعية ، أو نتيجة لما قد يستجد من نظريات أخرى مصححة أو بديلة فى إطار تقدم العلم واتساع آفاق المعرفة . ونحن اذا تتبعنا وحللنا ما مرت به النظرية الرأسمالية والنظرية الإشتراكية من خلال هذا القرن العشرين ، لوجدنا أن كلا من النظريتين تسير فى تطورها فى اتجاه النظام الإقتصادى الاجتماعى الإسلامى وتقترب منه الى حد كبير . فالرأسمالية بعد أن تحررت من قيود افتراضات التبرير ولم تعد تغامر بترك الحياة الإقتصادية تسير فى مجراها الطبيعى بأفتراض وجود قوانين ثابتة تحكمها ولا قدرة للإنسان على تغييرها . وبعد أن أخذت بسبيل الترشيد والتخطيط ، وما ترتب على هذا من التسليم بأن الربح أو الكسب الخاص ليس هو بالباعث الوحيد على النشاط الأقتصادى ، أصبحت أكثر استعداداً للعمل من أجل صالح الجماعة . ولم تعد ترى مصلحتها فى توجيه الإقتصاد لخدمة مصالح طبقة معينة أو أفراد قلائل . وإنما يجب توجيهه الوجهة

التى تشبع الحاجات الأساسية للجماهير وتسهم بأوفر قسط فى تحسين مستويات المعيشة . ولم يكن عجبا أن تتعمق بعض الدول الرأسمالية فى تطبيقها لوسائل التخطيط فتجاوز حدود التخطيط الجزئى وتقترب من الإطار الأعم للتخطيط الشامل ، وأن تقوم دول رأسمالية كثيرة بتأميم الصناعات الأساسية والبنوك والمرافق العامة .

وفى الجانب الأخر تطورت النظرية الإشتراكية فى محك التجربة العملية للتطبيق وبدأت تتحرر من نزعة الإملاء أو الفرض التى كانت تغلب على نظمها الإقتصادية والسياسية ، وعلى تخطيطها المركزى بوجه خاص ، اذ بدأت تنتشر حركة التطوير الديموقراطى فى جميع الدول الإشتراكية وتحولت هذه الدول الى مبدأ مرونة التخطيط ولا مركزيته ، مدركة أن الناس لايجوز أن يكيفوا للخطط وأنما الواجب هو تكييف الخطط للناس ، كما أخذ الإشتراكيون بمبدأ الحوافز والرابحية فى إدارة المشروعات العامة ، وأصبحوا ينظرون الى التأميم كوسيلة لا كغاية، ومن ثم لايجدون حرجا فى ترك الحرفى أو المهنى وبعض المشروعات الصغيرة للقطاع الخاص ، مع وضع الضمانات الكفيلة بعدم اتجاهها وجهة استغلالية غير مرغوب فيها . وهكذا رأينا وسائل الترشيد والتخطيط والتأميم تصبح ظاهرة مشتركة فى الدول الرأسمالية والإشتراكية ، وتسير بها بدرجات متفاوتة ، ولكن بخطوات أكيدة صوب النظام الإقتصادى الإجتماعى الإسلامى ، وبهذا يكون هذا النظام صالحا للتطبيق فى جميع الدول على اختلاف مذاهبها ومعتقداتها . الا أن تطبيقه يتوقف الى حد كبير على مدى تطبيق الدول الإسلامية له بجدية وأمانة وبأسلوب عصرى متطور يمكن أن يثير اهتمام غير المسلمين ويجتذبهم إلى تطبيقه . وهذا مالا يتحقق الا إذا كان المجتمع الإسلامى المتطور والمطبق للإسلام متفوقا فى فكرة وبمؤسساته العصرية ممثلة فى المصارف الإسلامية الناجحة ، والشركات المساهمة التى لاتتعارض نظمها ووسائلها مع مبادىء الإسلام ، ونقابات العمال المتحررة من نزعات العنف والصراع ، ونماذج الإدارة العلمية المتطورة . وهذا ما نلمسه والحمد لله فى كثير من الدول الإسلامية المعاصرة التى تأخذ من المدنية الحديثة جوهرها وايجابياتها وتبتعد كل الإبتعاد عن قشورها وسلبياتها ، ففى هذه الدول توجد شركات مساهمة كبيرة تعتمد على صغار المدخرين والمستثمرين ، وتحول القوانين المنظمة لهذه الشركات دون وقوعهم تحت سيطرة كبار الممولين وسوء استغلالهم ، كما توجد نقابات عمال تؤدى دورها كمؤسسات اجتماعية تعمل على زيادة الإنتاج واستقرار السلام الإجتماعى وتحسين مستوى معيشة العاملين ، فضلا عن العمل على تحقيق العدالة الدولية والسلام العالمى . كما تطبق فيها أيضا أحدث نظم ووسائل الإدارة العلمية التى تدرك أهمية العنصر البشرى ، أو بعبارة أخرى أهمية القيم والعلاقات الإنسانية فى دفع ودعم الإنتاج .

هوامـــش

(١) سورة آل عمران ، الآية ١٠٤ .

(٢) سورة البقرة ، الآية ١٧٧ .

(٣) سورة المائدة ، الآية ٢ .

(٤) سورة البقرة ، الآية ٢٥٦ .

(٥) سورة يونس ، الآية ٩٩ .

(٦) سورة الشورى ، الآية ٣٨ .

(٧) سورة آل عمران ، الآية ١٥٩ .

(٨) سورة الشورى ، الآية ٤٩ .

(٩) سورة الأنعام ، الآية ١٦٥ .

(١٠) سورة الحديد ، الآية ٧ .

(١١) سورة المعارج ، الآيتان ٢٤ ، ٢٥ .

(١٢) سورة آل عمران ، الآية ١٣٤ .

(١٣) سورة البقرة ، الآية ٢١٩ .

(١٤) سورة البقرة ، الآية ٢٧٢ .

(١٥) سورة البقرة ، الآية ٢٦١ .

(١٦) سورة البقرة ، الآية ٢٦٧ .

(١٧) سورة آل عمران ، الآية ٩٢ .

(١٨) سورة إبراهيم ، الآية ٣١ .

(١٩) سورة البقرة ، الآية ٢٧٦ .

(٢٠) سورة النجم ، الآيات ٣٩ ، ٤٠ ، ٤١ .

(٢١) سورة الأحقاف ، الآية ١٩ .

(٢٢) سورة الزخرف ، الآية ٣٢ .

(٢٣) سورة الحشر ، الآية ٧ .

(٢٤) سورة الشورى ، الآية ٢٧ .

(٢٥) سورة الإسراء ، الآية ١٦ .

(٢٦) سورة الشعراء ، الآيتان ١٥١ ، ١٥٢ .

(٢٧) سورة التوبة ، الآية ٣٤ .

(٢٨) سورة هود ، الآية ٨٥ .

عن الإسلام
والتغيير الاجتماعى

سيد الطحان

الإنسان ليس كيانا هلاميا ، بل كيان يفكر ويتحرك ، بفكر فى مصلحته ويتحرك من أجلها وفقا لنظرية ، وتحركه يأتى مع غيره من بنى البشر ممن يتوافقون معه فى المصلحة ، ومن الطبيعى أن يأتى هذا على حساب آخرين مما يؤدى الى تولد فريقين متناقضين فى التوجه والمصلحة .

إذن فالحياة صراع ومعاناه ، ولايستطيع أن يكون الإنسان مع الفريقين فى آن واحد ، يأخذ من هذا ومن ذلك .. "أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض ، فما جزاء من يفعل ذلك منكم الإخزى فى الحياة الدنيا ، ويوم القيامة يردون الى أشد العذاب ، وما الله بغافل عما تعملون" (سورة البقرة آية ٨٥) ويعنى هذا أن الإنسان فى موقفه منحاز . ولا يستطيع أن يكوَن فى موقف وسط بين الاثنين ، واذا حاول فسيصبح منافقا كما يصفه المولى عز وجل بقوله : "مذبذبين بين ذلك لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء" (سورة النساء ، آية ١٤٣) ، وفى هذا النطاق فإن التعريف الصحيح للإنسان أنه يفكر ويتحرك فى اتجاه واحد محققا لمصلحته أى انه منتمى ذو موقف شرط أن يكون واعيا يمتلك منهجا علميا وإرادة منظمة مع إرادة شركائه فى الموقف .

الدين والإرادة

المنهج العلمى هو مجموعة القواعد التى تحكم رؤية ، وتفسير وتثوير الإنسان للظواهر ، وهذ المنهج ليس من اختراع الإنسان وإنما له فضل اكتشافه ، يحسم تفسيره للظواهر ايمانه بمجموعة القواعد التالية :

- كل مافى هذا المجتمع فى حركة دائبة ، تصنعها إرادة التغير الإنسانية .

- وحركة المجتمع هذه متطورة فى اتجاه صاعد نحو الخير العام .

- والإرادة الإنسانية ليست ارادة واحدة متناسقة ، ولكن يوجد التناقض فى داخلها ، نظرا لتناقض مصالح فريق ضد مصالح فريق آخر ، وتحرك فريق لتحقيق مصلحته كوحدة واحدة ، إذ أن عناصر الحياة مترابطة متكاملة .

ومعنى هذا أن حركة المجتمع تبدأ بطيئة وجزئية على شكل تراكمات كمية ، لتنتهى سريعة شاملة الى التغيير الكيفى ، وامتلاك المنهج العلمى يفضى الى التسليم بأن للإنسان إرادة واعية يستطيع بها تحقيق موقفة فى إطار القواعد الضابطة لحركة التاريخ ، وفضلا عن امتلاك الإنسان للمنهج العلمى ، عليه أن يمتلك ارادته ، وبالتالى يستطيع تحديد موقفه ، وقضية الإرادة أخذت مناقشات واسعة فى الإسلام .. يصيغه سؤال هل الإنسان مسير أم مخير ؟

والحقيقة أن هذا السؤال لايرجع الى نشأة الإسلام ، وإنما الى نشأة حكم بنى أمية الذين روجوا لفكرة الجبرية ، ومفادها أن الإنسان مسيرا وليس بمخير ، هادفين من وراء ذلك تبرير ما يقترفونه من ظلم وجور ، ولقد سئلوا عن قتلهم الأنفس بغير حق فقالوا "انما تجرى أعمالنا على قدر الله" فبلغ ذلك الحسن البصرى فقال "كذب أعداء الله" وهذا السؤال سياسى وليس دينيا ، وموقف الدين منه كما جاء فى سورة البقرة آية ٣٠:"وإذ قال ربك للملائكة إنى جاعل فى الأرض خليفة" وفى هذا وصف الإنسان أنه خليفة الله فى الأرض ، والخليفة لايمكن أن يعيش على هامش الأحداث ولكنه صانعها ، والخليفة يمتلك ارادته فيما استخلف عليه ، اذ هو مسئول عنه (كلكم راع وكل راع مسئول عن رعيته) "حديث شريف" ويتوافق هذا القول مع كون الإنسان مسئول أمام الله تعالى ، فمسلوب الإرادة لا يسأل عن شىء بالطبع .

ولايتعارض الاعتراف بالإرادة الإنسانية ودورها ، مع الإيمان بالمشيئة الإلهية ، وذلك أن الإنسان يعمل فى إطار السنن الثابتة التى خلق الله الكون ونظمه على أساسها .

والدين إذ يقر بوجود الإرادة الإنسانية ، فإنه يحملها مسئولية تصحيح مسار الحياة نحو الخير العام (من رأى منكم منكرا فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وهو أضعف الإيمان) "حديث شريف" والاستطاعة هنا رهن بمدى وعى وتنظيم الإرادة مادامت المصلحة متناقضة بينهما ، وقد يرى البعض أن الصراع فى الدين يقوم على أساس عقائدى فقط مع رفض الصراع الطبقى ، وفى الحقيقة فإن الصراع العقائدى فى حياة الرسل يلازمه الصراع الطبقى ، ففرعون ومن معه كانوا يمثلون الطبقة المستغلة ، كذلك قيصر ويهود والصيارفة وباعة الحمام يمثلون الطبقة المستغلة ، وعمرو بن هشام (أبو جهل) وأخيه بن خلف والوليد بن المغيرة ومن معهم يمثلون الطبقة المستغلة والرسول عليه الصلاة والسلام ومن معه يمثلون الطبقة الثائرة على الظلم والرياء وإطفاف الكيل والاستعباد : "وما أرسلنا فى قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا بما أرسلتم به كافرون ، وقالوا نحن أكثر أموالا وأولادا ومانحن بمعذبين (سورة سبأ آية ٣٤ ، ٣٥) إن الدين فكرة شاملة لها محور واحد هو التوحيد .

وعلى أساس التوحيد تنظم علاقة الإنسان بالله (البعد العقائدى) وتنظم علاقة الإنسان بالإنسان (البعد الاجتماعى) وطالما أن التوحيد يعنى أن الولاء لله وحده فلا عبودية بين البشر بعضهم البعض ، بل حرية ومساواة وعدل ، ولاتميز الا بالعمل الصالح وحده ، ويترتب على ذلك أن موقف الدين الأخلاقى يرتبط بأساس التوحيد ، ومايترتب عليه من أخلاقيات الحرية والمساواة والعدل ، أن هذه الأخلاقيات ليست مسألة شخصية وإنما اجتماعية ، إذا الأخلاق فى الدين هى الأخلاق الاجتماعية ، ووفقا لذلك فإن الخلل الاجتماعى المتمثل فى الشارع السياسى يدور بين نمطين متناقضين فى المصلحة والقيمة ويتمثلان فى المستغلين والمقهورين وبطبيعة الحال فإن الصراع هو الإطار الذى يحكم توجه الفريقين ، والدين موقف أخلاقى يتميز بأنه منحاز الى الفقراء حتى يقضى على الفقر والترف معا .لكى يعيش الناس أحراراً متساوين ، وتفصيل ذلك كما يلى :

الدين والثورة

ومن السمات التى يتميز بها موقف الدين من حياة الإنسان ، أنه موقف ثورى بمعنى :

(أ) أنه لايرى وسيلة لمعالجة الخلل الحادث إلا بالتغيير لمكونات الأمر الواقع ، فى اتجاه صاعد نحو الخير العام .

(ب) وأنه يحمل مسئوليه إحداث هذا التغيير ، لإرادة الجماهير التى يجرى التغيير لصالحها ، وبذا يكون الإنسان مسئولا أمام خالقه عن تعمير هذا الكون بالخير العميم .

وهذا يتطلب تحقيق ثلاث مراحل :

الأولى : أن تعى الجماهير واقعها وهدفها (الوعى) .

الثانية : أن تنظم الجماهير صفوفها (التنظيم) .

الثالثة : أن تتحرك الجماهير لتحقيق هدفها (الحركة) .

وكل هذا يجىء نتيجة المعاناه ، حيث أن الوعى يولد من بؤرة المعاناة ثم تنظم الجماهير بعد ذلك وتتحرك لتحقيق أهدافها ، وبالتطبيق على السيرة العطرة للرسول عليه الصلاة والسلام يتضح الأمر من دراسة المكان والزمان والقائد .

(١) المكان :

لماذا مكة : مكة بها الكعبة ، فهى المركز الدينى .

ومن جهة أخرى ، كان المجتمع العربى إذ ذاك مجتمعا تجاريا حركيا ، يجوب الفيافى فى رحلتى الشتاء والصيف وغيرهما ، وفى ترحاله تحط القوافل فى مكة ، حيث تقام الأسواق ، وتعقد الصفقات ، وتحدث خصومات تسن لها التشريعات وتنشأ بها الأعراف التى تفصل فيها ، ويقوم الشعراء فى الأسواق مادحين وقادحين ، ويطلق المفكرون صيحاتهم وإرهاصاتهم.

إذن ، مكة هى المركز الاقتصادى والسياسى والفكرى ، أيضا مكة إذن ، أم القرى ولأن مكة ، هى المركز الاقتصادى ، فهى إذن بؤرة المعاناة ، والصراع بين يملكون كل شىء حتى رقاب البشر ، وبين من لايملكون شروى نقير .

(٢) الزمان :

لماذا فى ذلك الزمان بالذات (القرن السابع الميلادى) جاءت الدعوة ؟

لايكفى حدوث المعاناة ، وإنما لابد من الوعى بها .مع تصاعد المعاناة ، تنمو إرهاصات الوعى الأولى :

تصاعد المعاناة :

أ- فى نجران - قبل البعث - كان يسيطر على هذه المنطقة المرابون اليهود ، وتحت وطأة استغلالهم ، كان يئن الفقراء المعسرون .

إذا ذاك ، وفد إلى نجران ، راهب مسيحى ، راح يحارب بدعوته طغيان المرابين ، وآمن له نفر كثير ، بعد ماسمعوا كيف أن المسيح المعلم قلب موائد الصيارفة فى الهيكل ، وأن من تعاليمه "من كان له ثوبان فليعط ثوبا لمن لاثوب له" وجد المرابون فى دعوة هذا الراهب . خطرا محدقا عليهم ، إذ رأوا فيمن آمن معه قوة جديدة توشك أن تقلب الموائد عليها فصنعوا وشاية لدى حاكم نجران ، ونجحت الوشاية ، ومن جرائها حفروا أخدوداً أضرموا فيه النيران ، وأحرقوا فيه الراهب وكل من آمن معه .

وليست مكة بعيدة عن نجران وما حدث فيها ، بفعل وحدة قضية الإنسان على اتساع المكان وامتداد الزمان ، ومن ثم نجد حرص القرآن الكريم على تسجيل الحادث وتحديد موقفه منه : "والسماء ذات البروج ، واليوم الموعود ، وشاهد ومشهود ، قتل أصحاب الأخدود ، النار ذات الوقود ، إذهم عليها قعود ، وهم على مايفعلون بالمؤمنين شهود ، ومانقموا منهم إلا أن يؤمنوا بالله العزيز الحميد ، الذى له ملك السماوات والأرض ، والله على كل شىء شهيد" (سورة البروج) هذا الحدث يوضح إلى أى مدى تصاعدت المعاناة قبل البعث .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ب- فى مكة ، المركز الاقتصادى والسيلسى والفكرى ، أم القرى ، وما حولها من القرى ، كان المجتمع التجارى يعيش فترة عصيبة من القلق وعدم الاستقرار :

- فمن جهة تضخمت ثروة سادة مكة ، بفعل الربا والاسترقاق والسبى ، وبفعل ما استحدثوا من تشريعات : وأعراف وكان منها أنهم يرثون التاجر الغريب الذى يموت بمكة ، وبفعل الاطفاف فى الكيل والغش فى التجارة ، وقد زاد من نشاط التجارة فى مكة تلك الحرب المستعرة فى الشمال بين الفرس والرومان مما حدا بالتجار إلى نقل نشاطهم إلى طرق آمنة ، ومن ثم حطوا الرحال فى مكة غدوا ورواحا .

وكان لدى سادة مكة قدر من العلم بالأسواق ، والطرقات ، وبالنجوم والفلك ، مكنهم من إحكام قبضتهم على القوافل ، واستطاعوا تنظيم العمل بما يخدم مصالحهم ، فهاهم يعينون الكهنة والعرافين ، يقومون - ظاهريا - على خدمة آلهة ابتدعوها - الأصنام - ويضطلعون عمليا بتعضيد موقف السادة فى مواجهة الآخرين .

ثم هاهم يفرضون القواعد التى تربى ثرواتهم ومنها أن يرهن المقترض ولده أو أمرأته أو ابنته أو نفسه لتصبح ملكا للدائن عندما يعجز عن سداد ضعف الدين بعد مرور حول على اقتراضه .

كان هؤلاء السادة هم : التجار - والوسطاء - وأصحاب المصارف الذين يشاركون التجار بحصة من رأسمالهم لقاء حصة فى الربح - والمرأبون ويدور فى فلكهم الكهنة والعرافون والضعفاء .

وكان نشاطهم يشمل : التجارة - الربا - تقطير الخمر مما تنتجه النخيل والأعناب فى بساتينهم فى الواحات المجاورة لمكة - تربية الخنازير - بيع العبيد - السبى وبيوت اللهو ذات الرايات الحمراء - صنع الأصنام والأسلحة - الرعى .

ومن جهة أخرى ، فقد كان هذا التقدم المادى تقابله علاقات إجتماعية متخلفة بين من يملكون ومن لايملكون وبين السادة والعبيد . بين المرابين والمدينين المعسرين . بين الحاكم الذى يقرر ، وبين المحكوم المضطر للانصياع وكان بين الطبقتين ، شريحة وسطى تقوم على خدمة الكعبة وسقاية الحاج ، وهى لاتسلم من شرور السادة ، وفى أفضل الأحوال تخضع لما تقرره لها الأقداح والعرافون من مقادير ، وبفعل ذلك كاد عبد المطلب يقتل ابنه عبد الله لولا المصادفه ، ومشيئة الله من قبل .

وبسبب تخلف العلاقات الاجتماعية ، واحتماء السادة بالأصنام كآلهة ، بدأ الصراع يدور ويحتدم ، فى ذلك الزمان :

– من مظاهر ذلك تعرض قوافل التجار لمتاعب عديدة ، منها ماسمى تاريخيا – خطأ – بقطع الطريق ، ولم يكن الأمر فى جوهره ، سوى تمرد نفر من العبيد والفقراء على الأمر الواقع الذى فرضه أولئك السادة من التجار .

– وجد السادة أن قوافلهم تحتاج إلى حماية ، وأن هذه الحماية لاتتأتى إلا من نوع معين من البشر ،يؤمر فيطيع ، ولا يعصى لهم أمرا ، يملكونهم حتى الرقاب .

وجد السادة ضالتهم المنشودة لدى المرابين ، الذين التمسو لهم مأمنا فى ديارهم ، فيخرجون أموالهم للمعسرين ، لقاء رهن عزيز ، قد يكون ولد المدين أو إمرأته ، تبقى لديه حولا من الزمان ، تدفع بعد الديون مضاعفة ، وإلا تحولت الرهينة إلى عبيد تباع فى سوق النخاس للتجار ، أو إماء يسبون فى بيوت اللهو .

ولأن الإقراض لا يحل مشكلة المعسرين ، خاصة عندما يتحول إلى أسلوب حياة ، وعندما يقترن بالربا ، فإن مشكلة المعسرين قد تعقدتِ أكثر ، وأصبحت الظاهرة هى عدم وفائهم بما للمرابى من ربا ودين ، وراح المرابون يبيعون رهائنهم من عبيد ليستردوا بثمنهم – ثمن بيع الانسان – ما يبتغيه من مال .

ولما اكتظت أسواق النخاس بالعبيد ، انخفض سعر الانسان ، وتزايدت شكوى المرابين من عدم حصولهم على ما يأملونه ، وفرضوا عرفا جديدا يقضى بأن يتحول المدين وزوجه وأبناؤه وبناته إلى رهينة لدى المرابى ، ليستوفى من ثمنهم ما يبغيه من ربا ومال ، إذ يبيعون العبيد للتجار ، والإماء لبيوت اللهو .

من هنا كان المعسرون يقتلون أولادهم من إملاق ، أو خشية الإملاق والفقر والحاجة وكان هذا من مظاهر الصراع المحتدم ، ولقد ينظر إليه على أنه جاهلية ، أن يقتل الأب فلذة كبده خشية إملاق ولكن يمكن النظر إليه أيضا على درجة من درجات الوعى لدى الانسان الذى يرى الموت خيرا من الاستعباد ، فى مجتمع تسوده الوثنية شكلا وموضوعا .

لقد تصاعدت المعاناة إلى هذا الحد ، وزاد من وطأتها تزايد عناصر القلق ، فى المجتمع التجارى ، إلى الدرجة التى فجرت مابين سادة القبائل من تناقضات ثانوية ، مما أدى إلى اشتعال الحروب بين القبائل لأتفه الأسباب ، ودوام اشتعالها لسنين عدة ، وتصاعد الأمر إلى

قدوم جيش أبرهة الحبشى ، يبغى به نقل مركز الثقل فى المنطقة من مكة إلى الحبشة أو اليمن، وبقدوم أبرهة ، اهتزت أسواق مكة ، وحمل القوم متاعهم فرارا ، فى الوقت الذى وجه أبرهة سهام جيشه إلى الكعبة .. ولكن كيدهم فى تضليل .

ج- وفى يثرب إلى الشمال من مكة ، كان فعل طوائف يهود ، ولايقل ظلما عن فعل السادة فى مكة هذا ومع تصاعد المعاناة ، أصبح الناس فرقا وشيعا . وكانت الأصنام تعبيرا عما وصل إليه هذا المجتمع من امتهان للإنسان .

ولم يكن المعبود صنما واحدا ، وانما أرباب متفرقون ، تعبر عن تفرق القبائل . يطوف حولها السادة ، فلا تنههم عن شىء ، ويمر بها المقهورون ، فلا تأمر لهم بشىء ، ومن حولها يمارس الفجور ، وهى لا تملك من أمرها شيئا .. أى جاهلية هذه .

لم تكن الجاهلية تخلفا فى العلوم الطبيعية ، فمن الثابت تاريخيا ، أن هذه الفترة عرفت علوم الفلك والبحار والصناعات البيئية ، وغيرها ، ولكن الجاهلية تمثلت فى الخلل الحادث فى الحياة الاجتماعية ، وتخلف الرؤية السائدة للكون - تبعا لذلك الخلل - إذا ترى فى الأصنام- تلك الحجارة - خالقا للكون ومنظما له !!

وكان طبيعيا أن يتمرد الانسان ويثور ، ومن خلال المعاناة ، ينمو الوعى .

ويخبرنا التاريخ عن كثير من العناصر الطليعية التى تمردت ، قبل البعث ، على كل محتويات الأمر الواقع ، من وثنية وظلم ومن هؤلاء : زيد بن عمرو ، وخالد بن سنان ، وأبو ذر الغفارى ، وسلمان "الفارسى" ، وورقة بن نوفل وقيس بن ساعدة الأيارى ، وغيرهم . وراح كل من هؤلاء يبشر بدين جديد ، العبادة فيه لإله واحد عادل ، ولقد ردهم السادة ، فما وهنوا، بل ظلوا ينشرون أفكارهم . ووسط المعاناة ، ومع إرهاصات الوعى الأولى هذه : جاء البشير .

٣- القائد :

لماذا محمد ، صلى الله عليه وسلم ؟

من أين يأتى البشير ، البشير من خلاص الظلم والوثنية ؟ أيأتى رجل من سادة مكة الذين صنعوا الأصنام آلهة واتخذوا من الإطفاف فى الكيل ، والغش ، والربا ، سمة لحياتهم ، مصدرا لرزقهم ؟

كيف ؟ وبأى دعوة يجىء هذا ؟

أيأتى رجل من وجهاء مكة وكبرائها ؟ يقول القول فلا يرد ؟

أى قول هذا الذى يجىء به ؟

بالطبع لا

وانما يأتى البشير ، رجلا من أشد المعاناة وطأة وابن امرأة من قريش كانت تأكل القديد ، رجلا يقول : "اللهم أحينى مسكينا وأمتنى مسكينا واحشرنى فى زمرة المساكين" لا حبا فى المسكنة ، وانما انحيازا وتأكيدا لموقفه مع الطبقه التى خرج منها يأتى البشير رجلا لا ينفر فحسب من أوضاع مجتمعه ، بل ولايحمل بذور البشرى بطبيعته - فقط - وانما قد صقلته التجربة والوعى والبصيرة لتجعل منه القدوة التى تتجه اليها الأنظار ، لايغش فى الميزان ، ولايبخس الناس أشياءهم ، لايكذب ، لايتعالى ، وهو عندهم الصادق الأمين .. رجلا زاهد والزهد عنده ليس انصراف عن الدنيا ، وانما تفاعل خلاق معها .

رجل من البسطاء يرفض التمييز ويقول لقومه : " إنى اكره أن أتميز عليكم " رجلا يحترم فى الإنسان عقله ولا يخاطب فيه سوى العقل .

الحق : مع من ؟

جاء الدين دعوة للناس كافة ، وحكما بينهم ، فهناك من آمن ، وهناك من كفر .

والسؤال هو : هل من هوية اجتماعية تجمع بين الذين كفروا ؟

فى الإجابة لن نجتهد ، وحسبنا أن نقرأ قول الله تعالى فى كتابه الكريم :

١- القانون العام : المترفون ، هم الكافرون ، ودائما هم الكافرون ، ودائما هم ضد الأديان: "وما أرسلنا فى قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا بما أرسلتم به كافرون" (سورة سبأ ٣٤) .

٢- اتخذ المترفون هذا الموقف لأنهم ضد تغيير الأوضاع السائدة : "وكذلك ما أرسلنا من قبلك فى قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون" (سورة الزخرف ٢٣) .

٣- فى المقابل : ماهو موقف الدين - العقائدى والأخلاقى - من المترفين : "وأصحاب الشمال ما أصحاب الشمال فى سموم وحميم وظل من يحموم لا بارد ولا كريم إنهم كانوا قبل ذلك مترفين وكانوا يصرون على الحنث العظيم "(سورة الواقعة الآيات من ٤١-٤٦) .

إذن ، فالدين موقف منحاز ضد المترفين ، ولصالح المستضعفين ، كما أوضحت الآيتين ٥ ، ٦ من سورة القصص : " ونريد أن نمن على الذين استضعفوا فى الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين . ونمكن لهم فى الأرض ، ونرى فرعون وهامان وجنودهما منهم ماكانوا يحذرون". ولاشك أن هاتين الآيتين غنيتان بالمعانى ذات الدلالات الهامة فى مجال بحثنا هذا.

وهذا الموقف قديم قدم التاريخ الانسانى ، فظاهرة الإيمان كانت دائما وسط الفقراء والعبيد، وإيمان الأغنياء . لم يكن ظاهرة بل حالات فردية ، يصدق هذا منذ عهد نوح عليه السلام ، الذى سجل القرآن الكريم ، وقومه عليه بالآية ٢٧ من سورة هود : "فقال الملأ الذين كفروا من قومه مانراك إلا بشرا مثلنا ومانراك اتبعك إلا الذين هم أراذلنا بادى الرأى ومانرى لكم علينا من فضل بل نظنكم كاذبين" .

وأتى بعدهم قوم عاد وبعث الله فيهم هودا ليدعوهم إلى الحق ، فكان جوابهم : " وقال الملأ من قومه الذين كفروا وكذبوا بلقاء الآخرة وأترفناهم فى الحياة الدنيا ماهذا إلا بشر مثلكم يأكل مما تأكلون منه ويشرب مما تشربون" (سورة المؤمنون ٣٣) .

واذا كان هذا موقف الإسلام ، فهو ذاته موقف الأديان السابقة ، وهو مسجل فى التوارة والإنجيل فيما هو متداول اليوم من كتب ، فلقد جعل العهد القديم من العمل مصدر كل قيمة (اليد الرخوة تفتقر أما يد المجتهد فتغتنى) وحدد العهد الجديد موقفًا واضحا حينما أوضح أن التكالب على جمع المال الذى لا يلتقى مع عبادة الرب (لاتملكون أن تعبدوا إلهين معا إما أن تعبدوا المال وإما أن تعبدوا الرب) ، ثم إن السيد المسيح عليه السلام هو صاحب القول الحاسم: إن دخول الجمل فى ثقب إبرة أيسر من دخول الأغنياء إلى ملكوت السماء .

إذن فأول سمات موقف الدين : أنه منحاز ، وهو فى انحيازه يرى الحق فى جانب المستضعفين الذين آمنوا بالحق والتزموا جانبه .

ومرة أخرى ، نذكر بأن انحياز الدين إلى المستضعفين ، يحدث عندما يوجد خلل فى المجتمع ينتج عنه ظلم ، أيا كان نوع الظلم ودرجته . أما عندما يعالج الخلل ويسود العدل المطلق فإن صفة الانحياز هنا تكون غير ذات موضوع فى هذا المجتمع .

ويحدث الخلل ، وينتفى الحق ، عندما يستأثر البعض بفرص عيش تزيد عن حاجته ، لأنه عندئذ يأخذ من حقوق الآخرين ، فينتقص منها لنفسه ، وهذا هو الباطل ، إذ يعز نفسه لأكثر مما يستحق ، ويذل الآخرين بالتبعية . أما أن يكون للناس جميعا فرص متكافئة فى العيش فى هذه الحياة أعزاء ، فهذا هو الحق ، إذ يصبح الناس سواسية كأسنان المشط ، ويصبح المؤمنون إخوة بحق .

دور الأغنياء فى الإسلام

ليس فيما سبق ، ماينكر دور الأغنياء المسلمين ، على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، هؤلاء الذين سئموا حياة الفجور والظلم وتفرق القبائل والأرباب وإثارة الفتن والحروب لأتفه الأسباب ، وغلبت عقولهم أحلامهم ، فاستقبلوا الدعوة استقبالا حسنا .

فقط ينبغى أن ندرك أمرين :

أولهما : أنه بالتحليل الاجتماعى للفئة المؤمنة ، يتضح أن الأغنياء منهم ليسوا إلا حالات فردية وأن ظاهرة الايمان كانت سائدة بين الفقراء والعبيد .

ثانيهما : أن أموال أغنياء المسلمين وجهت فورا لنصرة الإسلام ويكفى أن نذكر أن أول أمر أصدره الرسول الله عليه وسلم لأول تفر من الأغنياء آمن ، كان هو إخراج أموالهم لتحرير العبيد الذين آمنوا وليس لشرائهم - فحرر أبو بكر الصديق رضى الله عنه ستا أو سبعا بينهم بلال بن رباح ، وحرر عبد الرحمن بن عوف ثلاثين ، فضلا عن إخراج أموال هذه الفئة الموسرة لتجهيز جيوش المسلمين ، وأغراض التكافل الاجتماعى ، ولم يكن أحد منهم كسب ماله من ربا أو غش .

إن الإسلام كما يرفض ترف البعض فإنه يرفض الفقر ، وليس الإسلام ضد أن يكون الناس ميسورى الحال ولكنه ضدأن يكون المال دولة بين الأغنياء وحدهم ، بينما غالبية الناس لاتملك شروى نقير .

أن يكون الناس جميعا ميسورى الحال ، وهذا هو الحق ، يتطلب أن يعطى كل إنسان للحياة ما أتاه الله من بسطة فى العلم والخير ، وأن يأخذ منها حقا فى الحياة متكافئا من غيره ، فلا ضرر ، ولا تفريط ولا إفراط وهذا ما ألزم به الرسول صلى الله عليه وسلم من آمن، غنيا كان أم فقيرا ، فانتشر العدل والمساواة ، وأصبح الجميع أعزاء .

وعندما خرج الأغنياء عن شريعة الإسلام - بعد عهد الرسول صلى الله عليه وسلم - بدأ تفكك المجتمع الإسلامى ، وتداعى الأمر الى ماهو أسوأ عندما تحالف الأغنياء فيما بينهم فأصبحوا طبقة واعية منظمة ، فاستطاعوا بذلك السيطرة على مقدرات الأمور ، فأضحوا يملكون ويحكمون ، المال فى حوزتهم ، والحكم لهم وحدهم لاينتقل إلا من أب إلى ابن أومن أسرة إلى داخل نفس الطبقة ، فحولوا الحكم من خلافة إلى وراثة ، وبنوا القصور وعاشوا مترفين . وإبان ذلك خرج العلماء والفقراء يقاومون هذا الاتجاه ، وراح أبو ذر الغفارى يقرأ

القرآن منذرا مكتنزى الأموال بسوء المصير ، ويهتف بالفقراء : "عجبت لمن لايجد قوت يومه كيف لايخرج على الناس شاهرا سيفه" مؤكدا أن الحل هو الثورة والعنف الثورى .

وتصاعدت مقاومة الفقراء ، ونظمت وأصبحت لثوراتهم شأنا عظيما . وفى مواجهة ثورة الفقراء لم يجد الأغنياء من وسيلة لمواجهتهم فكريا ، إلا باستخدام ورقة الدين ، فضلا عن مواجهتهم بحد السيف .

إن الأغنياء وحدهم مسئولون عما أصاب المجتمع الإسلامى وما يصيبه اليوم ..

يصدق على أغنياء بن أمية ، بنفس القدر الذى يصدق به أغنياء اليوم وبالطبع فإن الكلام عن هذا الموضوع يقودنا الى الحديث عن الملكية الفردية وموقف الإسلام فيها وذلك توضيحا لما يردده الأغنياء من أن الأصل فى الإسلام هو الملكية الخاصة .

هل يحمى الإسلام الملكية الفردية ؟

"لله ملك السماوات والأرض "(سورة الشورى ٤٩) بهذا القول حسم القرآن مسألة الملكية فالله وحده صاحب الملك ، وقد خلقه للناس كافة دون أن يكون لأى منهم حق الاستئثار بما خلق: "هو الذى خلق لكم مافى الأرض جميعا" (سورة البقرة ٢٩) وعلى ذلك يصبح دور الإنسان على هذه الأرض ، إذ هو مستخلف من قبل الله تعالى عليها ، أن يشارك فى تنظيم الملكية وإدارتها لتنتج أقصى منفعة تحقق الخير العام ، وليس دوره أن يملك ، فالإنسان خليفة الله وليس وريثه .

إذن للإنسان ، على خلق الله ، حق المنفعة وليس حق التملك ولقد أدرك الرسول صلى الله عليه وسلم وهو فى المدينة أن يحرر المسلمين من سيطرة اليهود فقال : "من يشترى بئر رومية فيكون دلوه فيها كدلاء المسلمين " فاشتراه عثمان بن عفان رضى الله عنه وكما هو واضح لم يكن مادفعه عثمان مقابل تملك وإنما مقابل تحرير البئر من سيطرة العدو ليكون متاحا لعامة المسلمين .

وعلى ذلك يصبح الأساس فى الإسلام هو وظيفة الملكية وهو تحقيق أعم وأقصى منفعة ومسألة الملكية الفردية وحمايتها ليست مسألة دينية ، وإنما مسألة تاريخية سياسية ، إذن التطور التاريخى هو الذى أثمر مشكلة الملكية الفردية كما أوجد فى بقاع أخرى الملكية الجماعية والتعاونية ، ما هو موقف الإسلام من الملكية الفردية ؟

كل النصوص الموجودة فى القرآن والسنة تفضى الى حقيقة واحدة : أن الملكية الفردية هى أصل كل الشرور : فهى تؤدى بتعاظمها إلى الطمع والسفه والظلم والشرك والكفر ، وكذا كان كل الرسل ينفرون من التملك ، ورسول الله صلى الله عليه وسلم هو القائل : "مايسرنى أن أموت ولدى مايزن قيراطا" .

وإليك بعض النصوص من القرآن الكريم للدلالة على شرور الملكية الفردية :

١- "وقال فرعون يا أيها الملأ ماعلمت لكم من إله غيرى فأوقد لى ياهامان على الطين فاجعل لى صرحا لعلى أطلّع إلى إله موسى وإنى لأظنه من الكاذبين واستكبر هو وجنوده فى الأرض بغير الحق وظنوا أنهم إلينا لايرجعون ، فأخذناه وجنوده فنبذناهم فى اليم ، فانظر كيف كان عاقبة الظالمين "سورة القصص ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٠" .

٢- "إن قارون كان من قوم موسى فبغى عليهم ، وآتيناه من الكنوز ما إنّ مفاتحه لتنوء بالعصبة أولى القوة إذ قال له قومه لاتفرح ، إن الله لايحب الفرحين ، وابتغ فيما أتاك الله الدار الآخرة ، ولاتنسَ نصيبك من الدنيا ، وأحسن كما أحسن الله إليك ، ولاتبغ الفساد فى الأرض ، إن الله لايحب المفسدين . قال إنما أوتيته على علّم عندى ، أو لم يعلم أن الله قد أهلك من قبله من القرون من هو أشد منه قوة وأكثر جمعا ، ولا يسئل عن ذنوبهم المجرمون ، فخرج على قومه فى زينته ، قال الذين يريدون الحياة الدنيا ياليت لنا مثل ما أوتى قارون إنه لذو حظ عظيم . وقال الذين أوتوا العلم ويلكم ثواب الله خير لمن آمن وعمل صالحا ، ولا يلقّاها إلا الصابرون فخسفنا به وبداره الأرض فما كان له من فئة ينصرونه من دون الله وما كان من المنتصرين ، وأصبح الذين تمنوا مكانه بالأمس يقولون ويكأن الله يبسط الرزق لمن يشاء من عباده ويقدر ، لو لا أن من الله علينا لخسف بنا ويكآنه لايفلح الكافرون . تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لايريدون علوا فى الأرض ولا فسادا ، والعاقبة للمتقين" (سورة القصص الآيات من ٧٦ إلى ٨٣) .

٣- " وذرنى والمكذبين أولى النعمة ومهّلهم قليلا" (سورة المزمل ١١) .

٤- "فرح المخلفون بمقعدهم خلاف رسول الله وكرهوا أن يجاهدوا بأموالهم وأنفسهم فى سبيل الله وقالوا لاتنفروا فى الحر ، قل نار جهنم أشد حرا ، لو كانوا يفقهون . فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا جزاءً بما كانوا يكسبون" (سورة التوبة ٨١ ، ٨٢)" ونادى فرعون فى قومه قال ياقوم أليس لى ملك مصر وهذه الأنهار تجرى من تحتى ، أفلا تبصرون ، أم أنا خير من هذا الذى هو مهين ولا يكاديبين ، فلو لا ألقى عليه أسورة من ذهب أو جاء معه الملائكة مقترنين (سورة الزخرف ٥١ ، ٥٢ ، ٥٣) .

"إن هذا أخى له تسع وتسعون نعجة ولى نعجة واحدة فقال أكفلنيها وعزنى فى الخطاب . قال لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه ، وإن كثيرا من الخلطاء ليبغى بعضهم على بعض إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقليل ماهم ، وظن داود أنما فتناه فاستغفر ربه وخرّ راكعا وأناب (سورة ص٢٣ ، ٢٤) .

إن الملكية الفردية بتعاظمها تؤدى الى الترف وهو محرم بنص القرآن ، والى الإحتكار وهو ملعون بنص الحديث ، وهى بذلك تؤدى الى البغضاء والضغناء بين الناس كنتيجة لتعالى البعض وتسخيرهم لجهد الآخرين الذين لايملكون ، وحصول من يملكون على أكثر من احتياجاتهم ومن ثم لايحصل العاملون ممن لايملكون على إحتياجاتهم ، مما يؤدى الى الفرقة بين الناس ، والتاريخ شاهد على ذلك ، سواء قبل الإسلام ، أم بعد البعث فيما روى عن التاريخ الإسلامى خاصة منذ بدايات العهد الأموى .

إن ما ذكره الله عن صفات فرعون فى أكثر من موضع من القرآن الكريم ومنها سورة القصص (آية ٤) إذ قال : "إن فرعون علا فى الأرض وجعل أهلها شيعا يستضعف طائفة منهم يذبح أبنائهم ويستحى نساءهم ، إنه كان من المفسدين". ليبين بوضوح أن الطبقة المالكة المترفة ، فى إصرارها على الإحتفاظ بوضعها المتميز ، تكون شرسة فى وأد المستضعفين ، وهى فى سبيل ذلك تفرق بين الناس وتستخدم العنف لوأد بوادر الثورة .ولكن مشيئة الله دائما بجانب المستضعفين الثائرين .

إن تاريخ البلاد الإسلامية شاهدٌ أكثر من تاريخ غيرها من البلاد على شرور الملكية الفردية.

وقد يحتاج الأمر الى تفصيل أكثر :

تأخذ الملكية الفردية الصور التالية :

أولا : ملكية وسائل وأدوات الإنتاج .

ثانيا : ملكية أدوات الاستهلاك الشخصى .

ثالثا : ملكية المال ، بكافة صوره (نقود - ذهب - مجوهرات .. الخ) .

ولكل من هذا الصور : أحكامها ، نوردها فيما يلى :

أولا : الملكية الإنتاجية :

(الموقف فى القرآن - فى السنة - في التاريخ الإسلامى - لدى الفقهاء المحدثين حكم العقل) .

- الموقف فى القرآن الكريم :

لايوجد نص فى القرآن الكريم يجيز إسناد ملكية وسائل وأدوات الإنتاج إلى الفرد ، ولكن يلاحظ فى هذه النصوص :

١- أنها تسند الملكية إلى الجماعة .

٢- أن الواضح من النصوص أن هذا الإسناد جاء لتسجيل واقع تاريخى وليس لإقراره ، وهذا يعنى أن قضية الملكية هى قضية تاريخية .

الموقف فى السنة :

الأساس فى السنة هو أن ما كان من أمر الدنيا فمرده إلى الناس يرون فيها رأيا يحقق المصلحة المرسلة "العامة" وينفى الضرر والضرار ، فقد روى مسلم وابن ماجة وابن حنبل أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال "ما كان من أمر دينكم فإلى وما كان من أمر دنياكم فشأنكم به ، وأنتم أعلم به أنتم أعلم بأمور دنياكم ".

يقول الدكتور محمد عمارة فى كتابه الإسلام والعروبة والعلمانية (طبعة بيروت - الأولى- دار الوحدة ١٩٨١ ص٦٧) : "جاء علماء الأصول فى الفكر الإسلامى الذين فقهوا السنة النبوية الشريفة وقسموها إلى : ١- "سنة تشريعية" : هى تلك التى تعلقت "بالدين" مثل تفسير الوحى وتفصيله ، ومثل الفتيا فيما هو دين ب- "وسنة غير تشريعية" وهى كل ماتعلق من السنة النبوية بأمور " الدنيا" وخاصة تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم كحاكم أعلى للدولة ، وكقاض بين الناس فى الخصومات .

فنحن مطالبون حتى نكون متبعين للرسول ومتأسين به ومهتدين بهدى سنته - مطالبون بالتزام "سنته التشريعية" "لأنها دين" وهى لصلتها بموضوع "الوحى" صارت كأنها منه . أما فى "سنته غير التشريعية" ومنها تصرفاته فى السياسة والحرب والسلم والمال والاجتماع والقضاء .. ومثلها ما شابهها من أمور الدنيا ، فإن اقتداءنا بالرسول فيها يتحقق بالتزامنا "المعيار" ، الذى حكم به صلى الله عليه وسلم ، فهو قائد للدولة ، كان يحكم فيها على النحو الذى يحقق "المصلحة" للأمة ، فاذا حكمنا ، كساسة ، بما يحقق مصلحة الأمة ، ويدفع عنها الضرر والضرار ، كنا مقتدين بالرسول ، حتى ولو خالفت نظمنا وقوانيننا ما روى عنه فى السياسة من أحاديث ، لأن "المصلحة" بطبعها متغيرة ومتطورة بتغير المكان وتطور الزمان" ولقد ذكرنا الدكتور محمد عمارة بعد ذلك بما يؤيد ماذهب إليه وذلك من أراء علمائنا فى

الأصول مثل الإمام القرافى العباسى أحمد بن ادريس ، والفقيه ولى الله الدهلوى أحمد بن عبد الرحيم الفاروقى ، ثم آراء المدارس الإسلامية على اختلافها التى ترى بأن السياسة باعتبارها سبل ووسائل فالمرجع فيها إلى رأى الناس على أن يلتزموا بالمقاصد والغايات التى جاءت بها الشريعة وهى تحقيق المصلحة ورفع الضرر والضرار .

فى ضوء ماسبق ندرس الأحاديث التى وردت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم :

١- جعل الرسول الضرورات - مشاعا لعامة المسلمين ، فهو القائل : "الناس شركاء فى ثلاث الماء والكلاء والنار" ولكن نطبق ذلك على عصرنا فإن كلمة الماء تنطبق على مصادرة ومجراه واستخداماته بما فى ذلك ما يقام على مجراه من منشآت تنظم استخدامه فكل ذلك شائع بين الناس .

وأما عن الكلأ فكان يمثل القوت الضرورى فى المراعى وينطبق ذلك على ما يماثله فى عصرنا "الطاقة" و "القوة المحركة" فهى أيضا مشاع بين الناس .

٢- انتقل الرسول بمجتمعه - بعد الهجرة - من مجتمع تجارى إلى مجتمع زراعى تجارى ومن ثم ظهرت مشكلة ملكية الأرض الزراعية ، وكان للرسول كحاكم للدولة آراؤه التى تلتزم فى كلياتها بالمعيار الوارد فى الشريعة ، كما تجارى فى تفاصيلها متطلبات المكان والزمان . ولذا فنحن نلتزم بالمعيار .

وفيما يلى ما ورد عن الرسول صلى الله عليه وسلم :

بعدما هاجر الرسول ومن آمن معه من مكة إلى المدينة ، ظهرت مشكلة هامة وهى تدبير مصدر عمل للمهاجرين ، فاتجه الرسول إلى الزراعة فوزع الأرض على فقراء المهاجرين - أصحاب المصلحة فى هذا - ولقد جاء أغنياء المهاجرين يطلبون منها فرفض الرسول ، كما رفض طلب الأنصار ، فيما عدا اثنين من فقرائهم - فإن للإنصار ديارا يعملون فيها من قبل ولم يصبهم ما أصاب المهاجرين ، وقال الرسول لمن أعطى أرضا ليس لمحتجز حق بعد ثلاث سنوات" مؤكدا على زراعة الأرض قبل مضى هذه المدة ، أى ربط التصرف بالمنفعة ، وفى عهد عمر بن الخطاب رضى الله عنه فإن عمر بحماية أرض الفتوحات قائلا : البلاد بلاد الله ونحمى لنعم الله ويعمل عليها فى سبيل الله ، أما عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه فقد صادر ممتلكات بن أمية - الظالم - وأعادها لمستحقيها بحكم الشرع وحكم العقل .

خلصنا مما سبق إلى ما يلى :

١- أن الملكية الإنتاجية هى لعامة الناس ، ولايجوز لأحد أن يستأثر بخيراتها أو يحتكرها قوم دون غيرهم .

٢- أن الأساس فى الإسلام هو وظيفة الملكية وهو تحقيق المصلحة وهى أعم منفعة للمجموع ، ومن خلال نظرنا فى التاريخ الحديث يتضح مدى اتفاق حكم الشرع وحكم العقل .

ولكن ما العمل الآن وقسم كبير من الملكيات الإنتاجية فى الإطار الفردى ؟ وهى بذلك تحبس منفعة أعم ، الحل هو التأميم ويكون ذلك على الوجه التالى :

- إذا كانت الملكية - أو جزء منها - كمصدر ترف ، فإن تأميمها يكون بلا عوض عن الجزء المحقق للترف ، لأن العوض هنا يبقى على حالة الترف قائمة ، ويكفى أن تكون علة التأميم هنا هى منع حدوث الترف لدى البعض .

ثانيا : الملكية الاستهلاكية :

يقصد بالملكية الاستهلاكية : ملكية الأدوات التى يستهلكها الإنسان فى استخدامها الشخصى أساسا ولايمتلكها بغرض الإنتاج والمتاجرة .

وهذه الأدوات على ثلاث مراتب :

الأولى : الضرورات ، التى لاتقوم الحياة بدونها ، وهى على سبيل الحصر : الغذاء الصحى من مأكل ومشرب ، والمسكن الصحى ، والملبس المناسب لحياة الإنسان وحالته فى العمل وخارجه .

الثانيه : الكماليات التى يصيب الإنسان حرج من عدم استعمالها ، مثل أثاث المسكن والمطبخ الحديث المناسب للحياة العملية ، والارتقاء بالمستوى العلمى والثقافى للإنسان فى مجال العمل والحياة العامة ، ولوازم الحياة الاجتماعية مثل الهاتف والسيارة .. وما شابه ذلك.

الثالثة : الترف ، أو كما يسميها البعض - كماليات الكماليات - وهى الأدوات التى تستخدم بغرض التميز والأبهة . (تنويه : مثل هذا التقسيم سبق للأستاذ الدكتور محمد سعاد جلال بيانه فى مجلة (منبر الإسلام) ماهو الرأى حول تملك الإنسان لهذه الأدوات ؟) بادىء ذى بدء ، ينبغى أن نفرق بين الملكية والحيازة ، والملكية - فى الإسلام - مردها إلى الله تعالى وحده ، وتنظم الجماعة استخدامها ، سواء كانت بغرض الإنتاج أم بغرض الاستهلاك .

وفيما يختص بملكية أدوات ووسائل الإنتاج ، لايجوز للفرد أن يتملكها أو يحوزها . أما أدوات الاستهلاك فللفرد حق حيازة - وليس تملك - ما تخصصه له الجماعة ، مع مراعاة :

أ- المساواة - فيما يختص بالرتبة الأولى - بين الناس جميعا ، وللإنسان حق حيازتها طوال حياته ، ولورثته غير البالغين من بعده ، أما البالغون سن العمل فإن لهم على الجماعة حق توفير هذه الضرورات جميعا . وحق الحيازة لايعطى الفرد حق المتاجرة ، ولكن يعطيه حق الانتفاع والاستبدال لضرورات عملية ، وللجماعة حق التدخل فى تصرفات الأفراد تحقيقا للمصلحة ودفع الضرر والضرار ، وليس للجماعة حق الانتقاص من حيازات الأفراد إلا اذا تعرض المجتمع لكارثة محققه كعدوان أو فيضان مثلا ويكون الانتقاص وفقا لقاعدة المساواة فى التضحيات .

ب- أما المرتبة الثانية فهى فى الأحوال العادية لا غبار عليها طالما كانت لحاجة ، وللفرد أن يحوز ، ماتسمح به ظروف الجماعة ، فالللجماعة أن تنزل بهذه المرتبة ، إلى أدنى مستوى ، إذا كانت تمر بظروف تتطلب ذلك ، مثل تجَميع المدخرات للتنمية أو مواجهة حالة خطر مثلا ، ويجب على الجماعة أن تتيح مستوى متصاعدا من هذه المرتبة فى الظروف العادية ، فالرفاهية حق للإنسان العامل ، للإنسان على المرتبة الأولى حق الحيازة للتمتع ، دون حق التوريث لأنه يتيح تكرار فى استعمال حق للفرد على الجماعة ، فإن للإنسان على المرتبة الثانية حق التوريث إلى جانب حق الحيازة للتمتع ، كما له حق المبادلة دون ربح أو متاجرة ، كما له حق البيع إذا كان قد اشتراه من ناتج عمله ولكن دون ربح أو متاجرة ويتحدد ثمن البيع بثمن البديل أو بما يتفق عليه الطرفان دون غش أو استغلال لحاجة . وللجماعة أيضا أن تنظم تصرفات الأفراد فى هذا المجال .

ج- أما المرتبة الثالثة فهى محرمة لتحريم الترف ، وعلى الجماعة وضع القيود على تصرفات الأفراد لمنعهم من الترف ، ومن هذه القيود وضع حد أعلى للدخل والإدخار الإجبارى والضرائب التصاعدية والمصادرة دون عوض ومنع النشاط الاستثمارى للأفراد أو تقييده ، حسبما تقتضى المصلحة ودفع الضرر والضرار ، ولايحتج بأن رفع الضرر عن الجماعة قد يلحق "الضرر" بفرد أو بأفراد ، فمصلحة الجماعة مقدمة على مصلحة الفرد .

إن تقسيمنا لأدوات الاستهلاك إلى مراتب ثلاث هو اجتهاد فى الرأى يتطلبه تطور العصر، أما المرتبه الأولى فلا خلاف عليها فى كل الظروف ، فهى تمثل الحد الأدنى لحق الإنسان على الجماعة باعتباره منتميا إليها وعاملا من أجلها ولايجوز الاعتداء عليها .

ولايحتج بأنه قبل الإسلام وبعده بحين كانت الديار ملكية خاصة فإذ ذاك كانت الدار ملك لساكنها أما الآن فلقد أصبح الساكن يخضع لاستغلال وظلم بين الأمر الذى يوجب تدخل الجماعة . على النحو الذى ذكرناه .

ثالثا : ملكية المال :

حق التصرف موكول للجماعة ومعياره تحقيق المصلحة .

المال هو وسيلة تبادل ، وليس شيئا قائماً بذاته ، ومن ثم فما يخص الفرد منه هو ملك له ، وما يخص الجماعة ملك لها ، وبالتالى فالمال غير ثابت فى يد ما ، ومن ثم فملكيته غير ثابتة وبالتالى لا ضرر ولا خطر منها على الآخرين ، طالما التزم صاحبه بما يلى :

- أنشأه من حلال ، أى من عمل صالح ، أو ميراث حلال ، ولا يؤدى إلى ترف صاحبه ، ولا يضر بالآخرين .
- أنفق قصدا ، دون إسراف أو تقتير ، فيما يرضى الله .
- أخذت منه الزكاة المقررة ، والصدقة الواجبة حسب حاجة الغير .
- لم يكتنزه ، لتحريم الاكتناز ، لحبسه المنفعة منه .
- قدم منه فضلا ليوم حاجته ، أو لعياله حتى يغنيهم عن المسألة .
- أخرجه عند الضرورة للدفاع عما يرضى الله عز وجل .

ولقد حظيت قضية المال باهتمام وتفصيل فى الإسلام ، نوجزه فيما يلى :

١- مصدره العمل الصالح الذى يؤديه الفرد ، ونصيبه المشروع من الميراث الحلال ، ويشترط ألا يؤدى دخل الفرد من العمل والميرات إلى ترفه . والدخل من العمل لايقرره الفرد وإنما الجماعة حسب مقتضيات المصلحة ، وليس فى هذا إلا عدالة توزيع الدخل القومى وأساس العدالة مقدار مساهمة كل فى الناتج القومى واحتياجاته الإستهلاكيه الضرورية ، وحقه على الجماعة فى إعداد للعمل الصالح .

أما بالنسبة لغير القادرين على العمل فمصدر مالهم هو حقهم فى التكافل الاجتماعى وهو فرض كفاية على الجماعة يضطلع به القادرون .

٢- ينفق المال من أجل : توفير ضرورات الحياة والكماليات التى يصيب بها الإنسان حرجا إذا توقف عنها حسبما تسمح به ظروف الجماعة ، ويمنع من انفاقه فى التوسع فى الكماليات

بغرض الزينة والأبهة لكونها ترفا محرما (راجع بحث الدكتور محمد سعاد جلال بعنوان جانب من نظرية التوزيع فى الإسلام - منبر الإسلام - عدد شوال ١٣٩٤هـ) ونظرا لأن أهواء الفرد تمنعه عادة من الإنفاق العام وتدفعه إلى الترف فإن الجماعة مطالبة بضبط تصرفاته فى إطار خطة قومية تحقق المصلحة للمجموع ، فإذا لم يستجب الفرد لذلك وتصرف فى ماله تصرفا يضر بالجماعة وجب الحجر عليه وعلى ماله . يقول عز وجل فى سورة النساء : " ولاتؤتوا السفهاء أموالكم التى جعل الله لكم قياما ". فالمال مال الله ، وحق التصرف فيه وحدوده مرجعة إلى الجماعة تنظمه وتلتزم به أفرادها .

على أن للجماعة الاستيلاء على أموال الأفراد فى حالات الضرورة ورفع شبهات التحيز ، فالقاعدة أنه إذا جاع أحد المسلمين فلا مال لأحد ، كما أنه لايجوز للحكام أن يتقاضوا غير رواتبهم المقررة ومن ثم لايجوز لهم المتاجرة ولاقبول الهدايا . كما للجماعة الاستيلاء على الأموال المكتنزة فى أى صورة كانت ذهبا أو فضة أو أوراقا مالية وكذلك على فائض المال عن الحاجة مهما كان قدر الجهد المبذول فى العمل وبذلك ألزم عمر بن الخطاب رضى الله عنه نفسه وأهله وولاته . هذا عن المال الخاص .

أما المال العام فالجماعة ملزمة بإنفاقة بما يحقق الأنفع والأدوم لها مجتمعة ، وهى مسئولة أمام أفرادها عن هذا الإنفاق ، وفى ذلك يقول عمر بن الخطاب "من أراد أن يسأل من ذلك المال فليأتنى فإن الله تبارك وتعالى جعلنى له خازنا وقاسما "الأموال لأبى عبيد ٢١٣" .

ماسبق حديث حول الملكية يؤكد عدم جواز تملك الفرد على الإطلاق ، ولكن يجوز له حيازة ناتج عمله وحاجاته الشخصية ، وللجماعة حق إستردادها إذا أوجبت ذلك المصلحة .

لذلك فالتأميم ليس حراما بل هو إعادة الأمر إلى نصابه الصحيح ، فالاعتداء على ماخلق الله لم يحدث بالتأميم وإنما بالتملك الفردى واستثمار فرد ما أو طبقة من الناس بهذه الميزة التى ابتدعوها .

التملك الفردى ينتج عنه أن يستأثر المالكون بفرص العيشة والرفاهية وأن يعيش الآخرون على هامش الحياة ولا يملكون شروى نقير .

والزكاة لا تعالج هذا الخلل ، وإنما يعالجه التأميم إذا هو يعيد الملكية الى الجماعة لتنظيم استثمارها على نحو يخدم المجموع على حد سواء والكل مطالب بالعمل ومن لايعمل لا يأكل ولاتقبل منه عبارة طالما هو قادر على العمل ولايعمل فالسماء لاتمطر ذهبا ولا فضة .

وعديدة هى نماذج التاريخ الإسلامى عن حق الجماعة فى التدخل فى تصرفات الأفراد ، ففى عهد عمر بن الخطاب اقتضت المصلحة أن يمنع الناس من أكل اللحم يومين متتاليين من كل أسبوع ، لقلة فى اللحوم رآها ، فلم تكن تكفى جميع الناس فى المدينة ، فعمد الى هذا المنع فأوجبه ، وكان يأتى مجزرة الزبير بن العوام بالبقيع ، ولم يكن بالمدينة سواها ، فإن رأى من خرج عن هذا المنع ضربه قائلا : هلا طويت بطنك يومين ، وقد فعل ذلك ليتداول اللحم بين الناس (ترجمة عمر لأبى الفرج الجوزى) وعندما أراد عمر رضى الله عنه توسيع المسجد الحرام حينما ضاق بعدد المسلمين ، استولى على عدد من الدور المجاورة ، رغم اعتراض بعض أصحابها ، ورغم تقدير العوض وكذلك فعل عثمان بن عفان رضى الله عنه .

قيم المجتمع المسلم

إن هذا يقودنا إلى تحديد موقف الإسلام من أهم قضايا المجتمع العصرى ، وهى قيم العلم، والعمل والعدل .

أولا : قيمة العلم :

بالإضافة الى ماسبق لدى الحديث عن المنهج العلمى ، نورد مايلى :

١- يرى الإسلام في العلم قرينا للإيمان ، ويجعل من قاعدة العلم أساسا لحرية المعتقدات : "لا إكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى" (سورة البقرة ٢٥٦) .

ويضعها معا : الإيمان والعلم ، فى أوليات أسس التفضيل عند الله : "يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات "المجادلة ١١) .

٢- يجعل من طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمه ، كما يجعل منه جهادا فى سبيل الله : "من خرج فى طلب العلم فهو فى سبيل الله حتى يرجع" حديث شريف .

٣- يحدد مفهوم العلم بأنه الذى ينتفع به أيا كان مصدره ، ولقد استفاد الرسول صلى الله عليه وسلم من تجارب غير المسلمين إذ حفر الخندق فى غزوة الأحزاب ، وكان عليه الصلاة والسلام يستفيد من علم ينفع .

٤- يوجب على كل من حصل علما أن يتيحه لغيره ، ويحذره من كتمانه "من كتم علما ألجمه الله بلجام من نار يوم القيامة "حديث شريف" و "خيركم من تعلم العلم وعلمه" (حديث شريف" .

٥- ينبغى السعى إلى كل مكان ، ولو كان عند العدو الكافر ذاته ، ولقد كان الرسول الكريم يشترط لفدية الأسير من الكفار أن يعلم عشرة من المسلمين القراءة والكتابة ، وكما ورد عنه عليه الصلاة والسلام قوله "أطلب العلم ولو بالصين" .

٦- فهم القرآن أهم من ترديده ، ولقد دخل الرسول صلى الله عليه وسلم المسجد فوجد قوما يقرءون القرآن ، وآخرون يتدارسونه فى حلقة علم فجلس فى حلقة العلم ، وبالقياس ينطبق هذا على فروع المعرفة كأسلوب للتعليم وصولا إلى المنفعة العامة وإلى الإيمان اليقين: "أفمن يعلم أنما ما أنزل إليك من ربك الحق كمن هو أعمى ، إنما يتذكر أولو الألباب "سورة الرعد ١٩" ورسول الله هو القائل "من يرد الله به خيرا يفقهه فى الدين" .

٧- لا إرهاب فى الفكر : "فذكر إنما أنت مذكر ، لست عليهم بمصيطر" (الغاشية) .

٨- الجدل المقبول هو الذى يستند إلى العلم : "ها أنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم" (آل عمران ٦٦) كما أن للحوار آداباً لابد من الإلتزام بها : "ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتى هو أحسن " (سورة العنكبوت ٤٦) .

ثانيا : قيمة العمل :

ينظر الدين إلى العمل نظرة واسعة باعتباره اجتماعيا يسأل عنه المؤمنون . فيرى :

١- الصلة وثيقة بين العلم والإيمان والعمل : فإذا كان العلم يثبت الإيمان بفكرة ما - كما سبق - فإن العمل يجىء بعد ذلك تطبيقا وتجسيدا للفكرة التى بها الإيمان ما وقر فى القلب وصدق العمل "حديث شريف" .

ويستنكر الدين مايحدث من خلل وتناقض بين ما يعلنه الإنسان من شعارات يؤمن بها فى حياته وبين أعماله : "يا أيها الذين آمنوا لم تقولون مالا تفعلون ،كبر مقتا عند الله أن تقولوا مالا تفعلون" (سورة الصف) . ويعتبر ذلك النفاق شر الأعمال على الإطلاق : "إن المنافقين فى الدرك الأسفل من النار" (سورة النساء ١٤٥) ويرفض تجزئة القضية " أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض" (سورة البقرة ٨٥) .

٢- المؤمن الحق هو الذى يعطى لحياته ولا ينعزل عنها : فيؤكد القرآن :

- أن العمل مأمور به ، فحياة المؤمن عمل متصل لآخر يوم .

- أن العمل المأمور به هو العمل الجماعى .

- أن هذا العمل خاضع للرقابة الضميرية وللرقابة الشعبية من المؤمنين فى نفس الوقت ، إذ أن للبشر إرادة تستطيع أداء هذا العمل ، ومن ثم تحاسب عليه .

كل هذه المعانى يؤكدها القرآن الكريم فى آية واحدة :

"وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون وستردون إلى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون" (سورة التوبة ١٠٥) .

٣- مفهوم العمل فى الإسلام هو :

- أ- أنه العمل الذى يؤدى إلى تعمير الحياة لصالح الناس كافة : "هو الذى أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها " (سورة هود ٦١) .

ب- من كل بحسب جهده ، لايكلف الإنسان فوق طاقته ، ولايقبل منه أن يقدم عملا لا يتناسب مع قدراته :

"لا يكلف الله نفسا إلا وسعها" (سورة البقرة ٢٨٦) .

" أجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام كمن آمن بالله واليوم الآخر وجاهد فى سبيل الله ، لا يستوون عند الله والله لايهدى القوم الظالمين" (التوبة ١٩) ولا ينفى هذا أن كل عمل الخير مثاب عليه فاعله (الكلمة الطيبة صدقة وإماطتك الأذى والعظم والشوك من الطريق ، وإفراغك من دلوك فى دلو أخيك صدقة ، ورؤيتك للرجل الردىء البصر صدقة" (حديث شريف) .

ج- العمل شرف ، فيصبح الإنسان جديرا بكل احترام حين يبذل قصارى جهده فى العمل ، ولقد جاء رجل إلى رسول الله صلى عليه وسلم فمد الرسول يده ليسلم عليه ، ولكن الرجل منع يده من السلام فسأله الرسول لم منعت يدك عن السلام ، فأجاب الرجل : يداى خشنتان يارسول الله وأخشى أن تؤذياك ، فسأله الرسول : ومم ، فأجاب الرجل : من أثر العمل يارسول الله ، فإذ برسول الله يرفع يدى الرجل ويقبلها قائلا : هاتان يدان يحبهما الله ورسوله".

د- والعمل الجماعى هو مجموع جهود منسقة للفئة المؤمنة ، وتؤدى هذه الجهود المنسقة إلى قيام بنيان اجتماعى قوى "المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا" (حديث شريف) ولاحظ هنا تعبير : بنيان يشد بعضه بعضا ومايعينه من تكامل الجهود ، واعتماد بعضها على البعض الآخر ، ولكن السؤال : هل يمكن أن تحقق هذه الجهود الجماعية عملية التنسيق بينها تلقائيا ؟ أى هل تترك عملية التنسيق هذه للآراء الفردية والمبادرات الذاتية لكل فرد ؟ بديهى أن هذا غير ممكن واقعيا بل لابد من وجود إدارة ومنسقة ، ومن ثم أقام الإسلام نظام الدولة

لمهمة التنسيق هذه تحقيقاً لأهداف الفئة المؤمنة والقائمون بمهمة التنسيق هذه ، هم المحققون لإرادة الدولة ، لهم احترامهم فى الإسلام :" يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم" (سورة النساء ٥٩) وطاعة أولى الأمر هنا ليست مطلقة وإنما مشروطة :فمن خلال نص الآية السابقة نجد أن طاعة الله سابقة على طاعة أولى الأمر "منكم" أى أن يكونوا معبرين بحق عن أهداف الفئة المؤمنة ومحققين لمصلحتها ، وليسوا من الفئة المضاده لهم فى الهدف والمصلحة وإن اتشحت بوشاح الدين . وهذا يقتضى من أولى الإلتزام بمبدأ الشورى كأسلوب حياة وصولا إلى الرأى الأصوب فالقرار الأسلم .

إن الدولة فى الإسلام لسيت فئة حاكمة وإنما قيادة جماعية تنسق الجهود وتحقق التخطيط الجماعى للطاقات البشرية .

وضمانا لالتزام القيادة برأى القاعده ، أوجب الإسلام ممارسة النقد الذاتى : قل الحق ولو على نفسك .

وحذر القياده من رفض النقد : " سيجىء من بعدى أمراء يقولون فلا رد عليهم ، يقحمون فى النار كما تقحم القرده" (حديث شريف) .

وبالطبع فإن مبدأ الشورى ومبدأ النقد يتكاملان ، غير أن هناك ضابطا آخر - أكثر أهمية- وهو وضوح القوى الاجتماعية التى تعبر عنها العقيدة ، وعدم السماح لغير هذه القوى بالتسلل إلى مسيراتها ، ولقد عاتب الله عز وجل رسوله عليه الصلاة والسلام حين حدث مثل هذا التسلل ، بقوله فى سورة التوبة : " عفا الله عنك لم أذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين". ولقد سبق هذه الأية ، آية أخرى تبين أن القوى المتسلله تحدث خللا فى المسيرة "لو كان عرضا قريبا وسفرا قاصداً لاتبعوك ولكن بعدت عليهم الشقة ، وسيحلفون بالله لو استطعنا لخرجنا معكم يهلكون أنفسهم والله يعلم إنهم لكاذبون ".

على أن القرآن يوضح أن تحديد القوى الاجتماعية بشكل حاسم لايتم إلا من خلال مواقف نضالية وهو يرى فى غزوة أحد مثالا لهذا: "ليمحص الله الذين آمنوا ويمحق الكافرين" (آل عمران ١٤) ونظرة على سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم نجده قد اتخذ من العمل جهادا فى سبيل الله ، وهو فرض عين على كل القادرين .

وروى أنه بينما الرسول صلى الله عليه وسلم جالس مع بعض صحابته ، إذ خرج عليهم رجل قوى البدن مفتول العضلات ، فقال بعض الصحابة : لو كان هذا فى سبيل الله (أى لو كان يرسل للحرب) فأراد الرسول أن يصحح لهم مفهوم الجهاد فقال عليه السلام : "أيها

الناس: إن كان خرج يسعى على ولد صغار فهو فى سبيل الله ، وإن كان خرج يسعى على نفسه يعفها فهو فى سبيل الله".

وجعل من العمل الشاق وسيلة للمغفرة فقال "من أمسى كالا من عمل يده بات مغفورا له " (حديث شريف) ولاشك أن الإنسان قد خلق ليكابد فى كدحه لتعمير الحياة : "لقد خلقنا الإنسان فى كبد" (سورة البلد) . " ياأيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحافملاقية " (الانشقاق ٦) .

ثالثا : قيمة العدل :

يجىء مفهوم العدل ضمن مفهوم شامل للأخلاق فى الإسلام ، ولقد حاول البعض أن يعطى للأخلاق مفهوما ضيقا ، بحيث قصرها على الصدق والصدقة والأمانة والوفاء بالعهد ، وما شاكل ذلك ، دون أن يربط السلوكيات بالمصالح الإقتصادية للناس والنظام الاجتماعى الذى يعيشون فى إطاره . إن الدين لا يرى إمكانية تحقيق الأخلاق المجردة ، لأن الجائع يكذب ويسرق ، ويخون الأمانة ، حتى وإن تصدق عليه الأغنياء ، لأن صدقة الغنى لن تحل مشكلته إلا جزئيا ، بل أنها ستزيد المشكلة تعقيدا إن هى تحولت الى أسلوب حياة ، لأنها ستفقد الجائع كرامته وهذا بدوره يؤدى إلى مزيد من انحطاط الأخلاق ، وذلك أبعد ما يكون عن روح الإسلام وطبيعته . إن الدين يرى يترابط عناصر الحياة ، ومن ثم فهو يرى أن الأخلاق انعكاسات للنظام الاجتماعى السائد على الفرد :

فهو لايرى غرابة فى أن يسرق الجائع ولايطبق عليه الحد ، وإنما يرى الغرابة فى ألا يوجد له ولى أمره عملا يقتات منه وهو يتسامح مع السرقة فى عام الرمادة (عمر بن الخطاب) .

وحينما يقيم إنسان فهو لايقيمه بصلاته وإنما بمسلكه العام ، فرب رجل رأيته يخفض رأسه ويرفعها وهو لايقوى على أداء مهمة " (كما يؤكد عمر بن الخطاب) والفقر أساس كل القيم المتخلفة "ولو كان الفقر رجلا لقتلته " (على بن أبى طالب) والفقر ينتج من الخلل الذى يصيب النظام ، والخلل ينتج من الأنانية والنظرة الذاتية وتغليب الذات على المجموع" لايؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه " (حديث شريف) والمؤمن الحق هو من يقر بمساواته مع غيره فى فرص العيش" من كان عنده فضل فليعد به على من لاظهر له ، ومن كان له فضل زاد فليعد به على من لازاد له .." (حديث شريف) .

ولكن :

كيف نقضى على مشكلة الفقر ؟ إن هذا يقودنا إلى تحديد مفهوم العدل فى الدين : "إن الله يأمر بالعدل" (النحل ٩٠) والمقصود بالعدل هنا يستقى من الكتاب والسنة وسير الصالحين ، على الوجه التالى :

١- أساس الدخل هو العمل ، ولكل بحسب عمله

٢- من نتائج العمل يأكل الجميع ويعيشون ، واذا تحصل أحد على دخل يقوم نتائج عمله حسب قاعدة "من أين لك هذا" فالإسلام يحرم الاستغلال ويحرم قبول الهدايا والهبات .

٣- تركز الثروات فى يد البعض واكتنازهم لها أمر مرفوض فى الدين " والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم ، يوم يحمى عليها فى نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لأنفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون " (سورة التوبة ٣٤ ، ٣٥) .

عن العروبة والإسلام

د. أحمد صدقى الدجانى

ننطلق فى بحثنا عن "العلاقة بين العروبة والإسلام" فى هذه الورقة من الأفكار والتساؤلات التى طرحناها حول " العمل العربى فى المرحلة الراهنة؛ حين عرضنا الى موضوع "العقيدة" ونحاول الإجابة على سؤال رئيسى يثور عن مكان العقيدة من العمل العربى وعن "ماهية" العقيدة الملائمة له .

ضرورة العقيدة

يلفت النظر فى الاجتماع الانسانى ما للعقيدة من دور خاص فيه على صعيد الفرد وعلى صعيدِ المجتمع . وتكشف دراسة الحركات السياسية أو الاجتماعية ودراسة الحضارات بصورة عامة أن وجود العقيدة كان عاملا أساسيا فى قيامها . وهذا مرتبط بحقيقة وجود بعد روحى فى الشخصية الإنسانية يتكامل مع أبعادها الجسمية والفكرية والجمالية والخلقية والنفسية .

لقد لاحظ دارسو الحضارات أن قيام الحضارة يتطلب تفاعل الانسان مع التراب والزمان ، ووجود العقيدة شرط لازم لحدوث هذا التفاعل . ويلفت نظر مؤرخى الأفكار أن وجود "النظرة الكونية" كان ملازما لكل "نهضة" حققها مجتمع إنسانى . كما يلفت نظرهم أن القاسم المشترك بين الأفراد الذين حققوا إنجازات فى التاريخ الانسانى هو ايمانهم بعقيدة حفزتهم على العمل الدائب .

طبيعى - والحال كذلك - أن يكون للعقيدة مكان هام من العمل العربى يتناسب مع حاجته الماسة اليها . وهذا ماطرح المسألة العقيدية - الأيديولوجيه - فيه على بساط البحث منذ أن بدأت اليقظة العربية الحديثة .

مواصفات العقيدة المطلوبة

منذ أن طرحت المسألة العقيدية على بساط البحث ، وهناك اجتهادات فى الإجابات التى تقدم لها . وقد وجد إجتهاد بين التيار الانغماسى الذى تطلع لاستعارة منجزات الحضارة الغربية ، يقول بتبنى الليبرالية أو الماركسية عقيدة للعمل العربى . كما وجد اجتهاد فى

أوساط تيار الاستجابة الفاعلة . يقول بأن العقيدة المطلوبة يجب أن تعبر عن روح الأمة وتلبى تطلعاتها . ومن هنا كان التطلع الى الإسلام ، وكان البحث فى العلاقة بين العروبة والاسلام .

ان الطلائع العربية وهى تبلور العقيدة المناسبة للعمل العربى فى هذه المرحلة من النضال العربى ، مدعوة الى أن تتمثل روح أمتها من خلال استقراء تجربتها التاريخية الحية ، ومدعوة أيضا الى أن تحيط باحتياجات المرحلة الراهنة ومتطلباتها .

التجربة التاريخية الحية

لقد صدرت دراسات كثيرة تناولت التاريخ العربى . ويمكننا أن نوجز التجربة التاريخية الحية لأمتنا العربية مستعينين بالكتاب القيم الذى ألفه مؤخرا أخونا الكريم الدكتور عبد العزيز الدورى ونشره مركز دراسات الوحدة العربية وعنوان الكتاب "التكوين التاريخى للأمة العربية ، دراسة فى الهوية والوعى".

ظهر الاسلام بين العرب دعوة شاملة وحركة كبرى ورسالة انسانية ، فى فترة دقيقة من التاريخ العربى تميزت بالاضطراب وبطغيان القوى الخارجية على أطراف الجزيرة العربية . ونزل القرآن بلسان عربى مبين ، وحمل العرب ابتداء راية الإسلام ، واقترنت أمجاده الأولى بهم ، ووضعت أصول شريعته وثقافتهم بلغتهم . وكان جل علمائه ومفكريه فى فترة التكوين منهم . وكانت الحركات الاسلامية ، فيما بعد ، ترجع الى الفترة العربية الإسلامية الأولى ، تستلهم منها المبادىء والمثل الشرعية . كل هذا اعطى العرب دورا مركزيا فى سيرة الاسلام عبر العصور .

بالاسلام توحد العرب فى التاريخ ، وبه كونوا أول دولة تضمهم جميعا ، هى دولة الخلافة وهى الدولة التى تمثلت فيها وحدة الاسلام سياسيا لفترة تتجاوز القرنين ، ثم ضعفت خاصة إثر تحكم عناصر غير عربية ، تركية وفارسية ، لتبقى الخلافة رمزا لهذه الوحدة رغم الانقسامات السياسية إلى أن ظهرت اكثر من خلافة فى دار الاسلام منذ القرن الرابع الهجرى، وانتهت وحدة الاسلام سياسيا بل وتزعزعت فكرة الخلافة وتراجعت أمام ظهور السلطنات وتعدد الكيانات .

أدخل الاسلام فكرة الأمة ، تربطها العقيدة ، ووضع الرسول (ص) أسسها وتنظيمها ، والأمة تضم شعوبا وقبائل . وبقى مفهوم الأمة راسخا ، واستمرت الأمة محور الفكر والتعامل فى دار الإسلام . ولكن وحدة الأمة الاسلامية سياسيا لم تتحقق الا فى فترة قوة العرب .

احتوى الاسلام الشعوب والقبائل بفكرة الأمة تربطها العقيدة ، فجاء تكوين الشرعية يشد هذه الأمة ويكسبها وحدة فى التاريخ وفى التراث عبر الكيانات والتجزئة السياسية . وبدا التعريب مقترنا بانتشار الاسلام جل هذه الفترة .

ظل الإسلام والعروبة متلازمين بالنسبة للعرب ، وبقيا أساس الهوية العربية ، وكان ذلك إثر تطور حضارى شامل ، وإثر صراع بين المبادىء الاسلامية وبين المفاهيمَ القبلية فى الحياة العامة - مما أدى إلى تجاوز مفاهيم النسب والأصل والى أن تتخذ العروبة مفهوما يستند إلى اللغة والثقافة .. وبرز مفهوم الأمة العربية على أساس ثقافى .. وتأكدت اللغة العربية رابطة أساسية للعرب . واذا كانت العربية قاعدة الانتماء فان الثقافة العربية الاسلامية وتراثها تمثل محتوى هذا الانتماء .

بدأ الوعى العربى فى القرن الثامن عشر فى دعوة إلى العودة الى للاسلام الأول ورفض الرواسب والجمود والانحراف فى المجتمع العربى الاسلامى ، بدأ ذلك على الأطراف (أطراف البوادى) فى الحركة الوهابية فى الجزيرة العربية . وفى الحركة إحياء لدور العرب فى فجر الاسلام ، ورفض للإسلام الرسمى الذى يمثله العثمانيون ، وتذكير بالخلافة العربية .

تمثل الوعى الثقافى الذاتى بدراسة الحديث ونقده ، وفى الدراسات اللغوية ، وفى بعض الدراسات التاريخية .

وجاءت المواجهة الغربية ، وكان لها أثرها فى الحد من هذا الاتجاه ، وبدت الحركة التحديثية ، سواء أكانت نتيجة للشعور بقوة الغرب ومحاولت تقليد عناصر قوته ، أو كانت نتيجة الاعجاب بعلمه ومؤسساته فى الفترة الأولى . ومع ذلك بدأ الوعى فى هذا النطاق ثقافيا ، تمثل فى إحياء التراث الفكرى ، وفى العناية بالعربية وتجديدها ، ورافق ذلك تغلغل بعض الأراء الغربية فى الوطن والدولة والحرية ، وكان الدور الرائد والمهم فى ذلك لمصر ثم بدرجة أقل وفى فترة تالية للشام .

برزت فكرة الوطنية وقرنت بين المفهوم التراثى والمفهوم السياسى الحديث كما جاء فى الفكر الفرنسى خاصة . وبرز الاتجاه العربى الشامل فى اليقظة القومية ، وهو متميز لحد ما عن خط الوطنية وان اقترن بها ، ظهر فى نطاق الخط العربى الاسلامى ابتداء بالكواكبى ، وقد تثقف جل ممثلى هذا الاتجاه ثقافة عربية اسلامية ثم تعرضوا للأفكار الغربية .

يتمثل فى الاتجاه التأكيد على أن العرب أمة لها خصائصها ، وعلى أن العربية لغة وثقافة هى الرابطة الأساسية ، كما كان للذكريات التاريخية دور يذكر فى تثبيت الفكرة العربية .

وقد أشار الكتاب الى الصلة الوثيقة بين العروبة والاسلام . وذهب البعض الى أن الاسلام قام وازدهر بالعرب ، وأن السبيل لنهضة الاسلام هو بعودة الدور القيادى للعرب . وذهب البعض الى أن فكرة القومية العربية تأتلف والاسلام لأنها لخدمة الأمة وليست لديها وجهة عدوانية . انتهت الحرب العالمية الأولى بالهيمنة الغربية الشاملة على البلاد العربية ، وبالتجزئة الواسعة لها ، وفتح الابواب أمام الليبرالية ، وفرض أنظمة غربية بشكل أو بآخر ، والتوسع فى التعليم . وقد فتح هذا كله الباب لتطورات جديدة بدت فى كثير من الحالات تراجعا عن الفترة السابقة ، ولكنها فى الواقع كانت اختياراً للاتجاهات العربية ، قومية وغربية ، وتجربة جديدة فى مسيرة العرب .

لقد انتهت الفترة الى آراء ومفاهيم فى الاتجاه القومى دون أن تكون هناك نظرية عامة فى القومية العربية . وانتهت بدعوة الى النهوض بالعرب وإلى ايجاد كيان سياسى لهم فى بعض بلادهم دون عودة جادة إلى وحدة عربية . وانتهت دون أن تتبين الفئة أو الفئات التى تجسد الفكرة العربية ، وبالتالى دون أن يكون للحركة العربية وجهة اجتماعية . اقتصادية واضحة . ويبقى بعد ذلك لهذه الفترة أهمية واضحة فى رسم وجهة الفكر العربى القومى".

واضح من هذه العصارة أن العروبة اقترنت بالاسلام على مدى أربعة عشر قرنا من تاريخ الأمة العربية . وقد قامت بين العروبة والأسلام علاقة تميزت بالانسجام والتكامل والترابط . ويلفت النظر أن خللا ظهر فى فهم هذه العلاقة وفى إدراك ظاهرة النهوض القومى وظاهرة الإحياء الإسلامى فى وطننا ، وذلك فى فترة مابين الحربين . ويمكننا أن نوجز شرحنا له كما جاء فى بحثنا عن مستقبل العلاقة بين القومية العربية والاسلام .

"لقد برز الخلل فى فهم العلاقة على صعيد قطاع من حملة الفكرة القومية فى الربع الثانى من القرن العشرين ، وكذلك برز على صعيد قطاع من حملة الفكرة الإسلامية . ففى خلال تلك الفترة أتخذ ذلك القطاع من القوميين موقفا حادا من الدين وطوحوا مقولات تضع الفكرة القومية فى مواجهة العقيدة الدينية . وبالمقابل كان رد ذلك القطاع من الإسلاميين حادا هو الآخر ، نعتبر الفكرة القومية دعوة إلى عصبية يأباها الإسلام . وقد وصل الخلل فى فهم العلاقة عند هؤلاء درجة أن يطرح شعار " أنا عربى قبل أن أكون مسلما" وهو شعار لايستند إلى منطق حين يربط بين الانتماء والعقيدة بعلاقة زمنية فيطرح شعار مقابل " أنا مسلم قبل أن أكون عربيا" ويدلل كل طرف على صدق شعاره فيتعسف فى اصطناع الأدلة ويزيد فى تفاقم الخلل .

إن ما حدث خلال تلك الفترة هو وثيق الصلة بالاحتكاك الحضارى الذى جرى مع الغرب ، فتحدى الحضارة الغربية ولد كما هو الحال فى تحدى الحضارات الغازية الغالبة ، نوعين من ردود الفعل والاستجابة . فأما رد الفعل الأول فتمثل فى تيار الانغماسيين ، الذين وإن قاوموا الاحتلال الغربى ، الا أنهم اعتقدوا بأن تقدمهم مرهون باستعارة الفكر الغربى ، فكان أن عمدوا الى التغريب . وأما رد الفعل الآخر فتمثل فى تيار الانكماشيين الذين قاوموا الاحتلال الغربى ، واعتقدوا أن نجاتهم تكمن فى التقوقع على أنفسهم ، والفرار الى ماضيهم، فكان أن عمدوا إلى السلفية المتزمتة . وأما الاستجابة فتمثلت فى تيار بناة النهضة ، الذين قرنوا الاصالة بالمعاصرة وعمدوا الى بناء حضارة أمتهم . ويمكن أن تلاحظ بوضوح أن الخلل فى فهم العلاقة بين العروبة والاسلام اقتصر على الانغماسيين والانكماشيين وأن أفراد ذلك القطاع من حملة الفكر القومى الذين اتخذوا موقف حادا من الدين كانوا انغماسيين ، بينما كان ذلك القطاع من حملة الفكر الدينى الذى اتخذ موقفا حادا من القومية من الانكماشيين . ولم يبد قط على تيار النهضة أنه أخطأ فى فهم هذه العلاقة .

لقد فعل هذا الخلل فعله فى الفكر القومى وفى الفكر الدينى . وعلى الرغم من أن الخمسينات والسيتينات شهدت جهودا لمعالجته وأوصلت الى بلورة الفكرة القومية ، وإلى توضيح الصلة الوثيقة بين العروبة والاسلام ، الا أن الغلاة من تيار الانغماس والانكماش وقفوا عقبة أمام بلوغ هذه الجهود غايتها وتحقق هدفها . وواضح أن هذا الخلل فى فهم العلاقة عند قطاعات مؤثرة فى أمتنا يطرح قضية الانتماء والهوية . ولقد آن الأوان أن يقدم الفكر العربى مفهومه المتكامل لها .

إن انتماء الانسان العربى يتحدد من خلال دوائر عدة فى وقت واحد . فهو ينتمى لأسرة تعيش فى حى من مدينة أو فى قرية أو فى نجع ، وهو من ثم ينتمى إلى قطر بعينه ، وهذه دائرة أولى . وهو من خلال إنتمائه لهذا القطر ينتمى الى الوطن العربى ككل ، باعتبار ذلك القطر جزءا من هذا الوطن ، وأن شعب هذا القطر جزء من الأمة العربية ، وهذه دائرة ثانية . وهو ينتمى فى الوقت نفسه الى الحضارة العربية الاسلامية التى يعيش فى ظلها الوطن مع أوطان أخرى مجاورة تدين شعوبها بالإسلام وذلك من خلال اعتقاده بالاسلام أو النصرانية ، وهذه دائرة ثانية . وأخيرا هو ينتمى الى الانسانية جمعاء مع مختلف أمم العالم وشعوبها الذين تجمعهم كلمة العالمين ، وهذه دائرة رابعة . وليس هناك من تناقض بين الانتماء الجغرافى والانتماء الحضارى والانتماء العقيدى فى هذه الدوائر . ومن خلال هذا التحديد الواضح

للانتمـاء تتـحدد الهـوية والذات ، ولاتقع فى مـحظور اصطناع تناقض بين هذه الدوائر التى تحكمها علاقة تكامل ، وتتجه الى البحث عن نقاط اللقاء بين البشر فى الدائرة الانسانية لأن الله جعل الناس شعوبا وقبائل ليتعارفوا على البر والتقوى .

لنا أن نتوقع على ضوء ماسبق أن تتفاعل ظاهرتا القومية العربية والإحياء الروحى فى الواقع العربى ، فتحتل القيم الروحية مكانها فى الفكرة القومية . وتؤدى دورها فى دفع الفكرة واتجاهها ، وتطرح مفهوما صحيحا للعلاقة الوثيقة بين القومية العربية والاسلام يدرك أبعاد عالمنا وعصرنا انطلاقا من وضوح دوائر الانتماء ومن حقيقة الوجود القومى . ولنا أن نتوقع بأن يصل تفاعل الظاهرتين إلى ولادة طاقة تحقق انبعاث الأمة وانطلاقها للقيام بدورها.

متطلبات المرحلة الراهنة

إن نظرة نافذة فى الواقع العربى تبين بوضوح التحديدات التى تواجه أمتنا العربية ، وتصل بنا الى فهم أعمق لأهداف النضال العربى التى تبلورت من خلال التجربة التاريخية الحية .

إن الوطن العـربى يعـانى من الاحتـلال الصـهيـونى لجزء يقع فى مـوقع القلب . ولا يزال الصراع العربى الاسرائيلى الذى مضىَ عليه عدة عقود يتطلب منا تعبئة طاقات الأمة وحشدها لحسمه والانتصار فيه . وهنا تبرز الحاجة الماسة الى العقيدة لبلوغ هدف التحرير . ولقد وضح من تجربة مـواجهـة العـدو أن للمشـاعـر الوطنية والقـومـية دروها الهـام ، ولكن المواجهـة تبلغ ذروتها اذا اقترنت هذه المشاعر بوجود العقيدة التى تلبى البعد الروحى فى النفس الانسانية .

إن الوطن العربى يعانى من بقايا فترة التخلف التى عاشها ، وهو يمر اليوم بفترة الانبعاث الحضارى . وقد تبلورت أهداف العمل الاجتماعى وحرية الانسان والتقدم والشورى للتغلب على ما يعانيه . والنضال لبلوغ جميع هذه الأهداف يتطلب وجود العقيدة التى تكفل تحقيق التكامل مع القانون "ان العقيدة المطلوبة التى تفعل فعلها فى تحقيق "الصحوة" وحدوث "الإحياء" هى تلك التى تفهمها جماهير الأمة ، وهى أيضا التى تتميز بقدرتها على أن تكون قوة دافعة للانسان محركة لطاقاته . وهذان الشرطان يتوافران فى الإسلام .

وهكذا يتضح من تمثل التجربة التاريخية الحية ، ومن دراسة الواقع الراهن أن الحاجة ملحة لقيام علاقة صحيحة بين العروبة والاسلام تحقق التكامل بينهما . وواضح أن العروبة هى انتماء لغوى ثقافى قومى ، والاسلام انتماء عقيدى ، والتداخل بين دائرتيهما كبير حيث العربية هى اللسان الذى نزل به القرآن ، وحيث يمثل الإسلام عاملا أساسيا فى الثقافة العربية.

شبهات ومحاذير

لابد من المصارحة هنا أن الحديث عن الاسلام يقترن بوجود شبهات حول تطبيقة موجودة فى أذهان قطاع من أبناء الأمة" مسلمين وغير مسلمين . وتلقى هذه الشبهات ظلالاً سوداء على صورة "الحكم بالاسلام "وصورة" المجتمع الاسلامى" وقد ظهرت بفعل عوامل مختلفه داخلية وخارجية . وهى تتسلسل من شبهة الاسلام والرق إلى شبهة الاسلام والمرأة مرورا بشبهات كثيرة أخرى مثل الطائفية .

لابد من المصارحة هنا أيضا أن الحديث عن "الحكم بالاسلام" يطرح محاذير واقعية بفعل عاملين . الأول منها هو فهم الانكماشيين لهذا الشعار انطلاقا من "فهم" للإسلام يقوم على التقليد ويعبد الحرف وينزع الى المغالاة والتشدد ، ويحاصر التفكير ويصادر الاجتهاد . والآخر هو قيام عدد من الحكام برفع هذا الشعار ليمارسوا حكما فرديا ، وليقفزوا فوق سيادة القانون. وقد تفاقمت هذه الظاهرة فى وطننا العربى منذ عقد من السنين . ومن هنا يبرز السؤال .

ما هو "مفهومنا" للاسلام الذى نتحدث عنه ؟ وكيف ننطلق من هذا المفهوم لمعالجة قضايا عصرنا ؟ وماهى "اللغة" التى نعبر بها عن هذا المفهوم ؟

لقد عبر عن هذه الشبهات والمحاذير الأستاذ جوزيف مغيزل العربى المسيحى فى أسئلة طرحها ضمن بحثه عن "الاسلام والمسيحية العربية والقومية العربية والعلمانية "فى ندوة القومية العربية والاسلام فقال" هل سيكون الاسلام عامل أصالة حقيقية وتقدم ، كما يريده أهله ، ام سيكون عامل اغتراب وجمود ؟ هل سيكون عامل توحيد أو عامل تجزئة ؟ هل سيكون عامل انفتاح على متغيرات الدنيا أم عامل انغلاق على الذات الماضوية ؟ هل سيكون عامل حرية وتحرر أم عامل تقييد وعبودية ؟ هل سيكون عامل اسهام فى الحضارة الانسانية ، أم عامل انزواء عنها وانسحاب منها ، أو سيكون اسهاما محصورا ببعض الناس دون سواهم؟ هل سيكون عامل سعادة للانسان وكل الانسان ، أم عامل كآبة وحرمان ، هل مايريده الاسلام ، ومايستطيعه ، هو السعى الى خلاص قسم من البشر هم اتباعه ، أم هو السعى الى خلاص البشرية جمعاء إلى جانب قوى الخلاص والتقدم الأخرى؟ "

مفهوم صحيح للإسلام

إن قيام العلاقة الصحيحة بين العروبة والاسلام مرهون ببلورة مفهوم صحيح واضح عن الإسلام ، يكون الانطلاق منه لمعالجة قضايا العصر ، ويجرى التعبير عنه بلغة مناسبة . وسيمكن هذا المفهوم من إزالة تلك الشبهات والمحاذير .

لقد كان هم قادة الفكر فى الوطن العربى الذين عبروا عن تيار الاستجابة الفاعل ، أن يقدموا هذا الفهم الصحيح للاسلام ، وأن يرسموا حدود العلاقة الصحيحة بين العروبة الاسلام، ويلفت النظر أن جهودهم حققت الكثير حتى الآن ، وقد أوصلت فى الأونة الأخيرة الى تحديدات دقيقة حول مفهوم ، الحكم بالاسلام ومفهوم العدل ومفهوم الشريعة ومفهوم التراث الخ .. ويلفت النظر ايضا أن مسار النضال العربى عبر قرن أوصل أيضا إلى البعد الروحى فى فكرة القومية العربية . وقد كان لتحرك مصر العربى بعد ثورة ١٩٥٢ بقيادة جمال عبد الناصر دور من خلال الاسهام فى بلورة فكرة "القومية العربية وتحديد أهداف النضال العربى" ومن المفيد أن نوجز هنا مافصلناه من حديث عن هذا الموضوع فى كتاب "عبد الناصر والثورة العربية" .

كانت الدعوة القومية خلال النصف الأول من هذا القرن فى المرحلة العاطفية . وكانت فكرة القومية العربية قد افتقرت إلى التحديد فى بداية ظهورها . وقد برزت تناقضات فيها من بينها تناقض تاريخى تمثل فى الصدام بين الفكرة والتاريخ البعيد للمنطقة . وتناقص روحى تمثل فى الصدام بين الفكرة وعقائد الأمة .. وتناقض طبقى فى الصدام بين الفكرة ومفهوم الثورة الاجتماعية ..

جاء عبد الناصر واعيا أهمية البعد الروحى فى صياغة فكرة القومية العربية . وقد تحدث عن هذا البعد الروحى أحد منطلقاته . وقد أكد الميثاق أهمية القيم الروحية فى اسعاد الانسان وصنع التقدم ، ونظر إلى رسالات السماء فى جوهرها فكشف عن حقيقتها الثورية ، وخلص الميثاق القيم الروحية مما تراكم عليها ، فحسم فى مسألة التفريق بين الدين فى جوهره وبين استغلال "الرجعية" للدين . واتخذ موقفا عمليا وتجاوز رافضا موقف رد الفعل الذى وقفه بعض دعاة القومية ، وحدد الصلة بين الدين والعلم وفرق بين التمسك بالدين وبين التعصب ، وأوضح دور الاسلام فى تكون الأمة العربية وتحقق انطلاقاتها .

وكان موقف الميثاق الايجابى من الدين محل تأييد الجماهير ، وقد أدرك عبد الناصر دور القيم الروحية فى الجهاد وفى الصمود أمام النكسات ، فكان انطلاقه الى الأزهر عام ١٩٥٦ أثناء العدوان الثلاثى على مصر ، كان قوله فى اعقاب النكسة لابد من التمسك بقيم الدين والاعتصاب بها ، ويلفت النظر أنه رأى بوضوح الترابط بين البعدين الروحى الدينى والطبقى الاجتماعى فقرن بينهما ووصف الاشتراكية مرة بأنها شريعة العدل .. شريعة الله " .

يمكننا أن نأخذ نموذجا للأفكار التى تطرح فهما معاصرا للاسلام ما جاء فى ورقة الدكتور أحمد كمال أبو المجد" وصل التراث بالعصر والنظام السياسى للدولة "المقدمة لندوة" التراث وتحديات العصر".

وفيما يخص تواصل الحضارات والثقافات والشعوب ، "فان العزلة تتنقص بسرعة ، نتيجة الثورة فى وسائل الاتصال بمفهومها الأشمل والأعم .. والموقف من قضايا الأصالة والمعاصرة والحداثة ، هو الإلحاح على وحدة المسار الانسانى بسبب وحدة الطبيعة الانسانية .. وهكذا فانه فى نطاق العروبة ، وبصفة خاصة فى نطاق الاسلام كعقيدة وحضارة .. فان "التميز عن الآخرين" ليس شاملا ولا مطلقا كما يتصور البعض .. والتشدد فى توكيده ، والمحافظة عليه ليس - بالضرورة - موقفا اسلاميا . لقد تعلق كثير من العلماء المسلمين بمبدأ "وحدة الايمان" و"تعدد الفكر" وأن الصراط المستقيم صراط واحد .. وترتب على هذا الموقف الأساسى سلسلة طويلة من النتائج العلمية منها على سبيل المثال المقابلة الحادة بين دار الاسلام ودار الحرب ، والتطبيق الشامل الكامل للإسلام على المجتمعات لأن غياب هذا التطبيق فى بعض جوانبه يحول تلك المجتمعات إلى مجتمعات جاهلية ، وافتراض أن الشريعة الاسلامية نظام قانونى مختلف تماما عن سائر الشرائع ، والحرص على تميز المسلمين بمجموعة من المظاهر الخارجية والتشكيلية تعبيرا عن الالتزام بالتميز الجوهرى والموضوعى ، والمقابلة الحادة بين "السلف" و"الخلف" والشك والحذر فى كل محاولات الاستئناس بتجارب غير المسلمين وأفكارهم ، ونقرر أن نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية واضحة تماما فى الحاحها على وحدة النوع الانسانى ، وهى تلح على ان الجميع يخضعون لنواميس كونية واحدة . وعى أن الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق الناس بها . ولهذا نرى أن يكون الحاحنا على تميزنا الحضارى بحساب ، وأن نركز النظر على مظاهر الوحدة والتجانس والاتصال" .

وفيما يخص موقف الإسلام من الدولة ، فالموقف هو أن "اقامة الدولة الصالحة جزء من رسالة الاسلام ، وتنظيم السلطات فيها جزء من شريعته .. ونحن نستغرب كثيرا أن يصر بعض الباحثين على أن الاسلام لا شأن له باقامة نظام الحكم ، ذلك أن فهم طبيعة الأسلام هو المدخل لحسم قضية الدين والسياسة والإسلام كما يكشف استقراء نصوص القرآن والسنة نظام شامل . والموقف هو ايضا "الإسلام لا يقيم" حكومة دينية "وفق المصطلح المعروف فى الغرب ، فالسلطة السياسية لاتستمد شرعيتها من أى مصدر الهى . فلم يبقى الا أن يكون مصدرها بشريا أى راجعا الى اختيار الناس ورضاهم . ونحب أن نؤكد أن الرضاء هو سند شرعية الحكم فى المجتمع الإسلامى" .

وفيما يخص شكل الحكم فالموقف هو أن "الخلافة ليست النظام الاسلامى الوحيد ..والباب مفتوح" أمامنا للتجديد فى أشكال الحكومات وصور تنظيمها" .

بين الوحدة العربية والتضامن الإسلامى

يصل بنا وضوح العلاقة بين العروبة والإسلام ، والفهم الصحيح للإسلام الى تصور واضح للعلاقة بين الوحدة العربية والتضامن الإسلامى ، وقبل ذلك الى مكان الوحدة العربية فى التضامن الاسلامى ودورها فى تحقيقه . ونورد ماعرضناه حول هذا الموضوع فى بحث "مستقبل العلاقة بين القومية العربية والاسلام" .

يحسن بنا بداية أن نلاحظ اننا حين نتحدث عن الوحدة العربية فاننا نتحدث عن أمة واحدة بالمعنى الحديث لمصطلح الأمة – تعيش فى قومية واحدة على أرض وطن عربى ، ويمثل الاسلام كدين وكحضارة عنصرا هاما فى هذه القومية يتفاعل مع عناصر اللغة والتاريخ والمصلحة . وحين نتحدث عن التضامن الاسلامى فاننا نتحدث عن شعوب وأمم وجماعات تعيش فى قوميات مختلفة على أراضى أوطان متعددة ، وتجمع بينها وحدة العقيدة . ويمثل الاسلام كدين وكحضارة فى كل هذه القوميات عنصرا هاما كما يمثل على صعيدها جميعا رباطًا قويا يجمع بينها" .

واضح هنا ان الوطن العربى هو جزء هام من العالم الاسلامى . ففضلا عن كونه "قلب العالم الإسلامى النابض ، باعتباره مهد العقيدة وموطن الأماكن المقدسة ، فانه من وجهة النظر الجغرافية – كما يقول جمال حمدان – النواة النووية فى الاسلام ، ومن وجهة النظر الحضارية هو أيضا رأس مؤثر وموحى ، ولهذا كان أمرا مقدورا دائما من قديم أن يلعب الوطن العربى فى العالم الاسلامى دورا خاصا لا على المستوى الدينى فحسب بل على المستوى السياسى كذلك .

واضح أيضا أن العالم الاسلامى فى الوقت نفسه يمثل على صعيد الجغرافيا عمق الوطن العربى ، كما يمثل على الصعيد الحضارى دائرته الحضارية الواسعة . ولذا نجد العالم الاسلامى هو الاخر قد قام بدور فى تاريخ الوطن العربى السياسى والدينى ، وتبادل التأثير معه .

ان الامة العربية التى تعد اليوم حوالى مائتين وخمسين مليونا من العرب تمثل مكانا هاما بين الشعوب الاسلامية ، التى تعد أكثر من مليار نسمة . ولاشك فى أن نلاحظ هنا أن نضال العرب لتحقيق أهدافهم القومية يواكبة نضال شعوب اسلامية أخرى لتحقيق أهدافها القومية .

يمكننا اذن ان نقول ان العمل للوحدة القومية هو خطوة لابد منها للعمل من أجل التضامن الاسلامى . ولو أننا نظرنا فى مدى الحاجة الى التضامن الاسلامى فى عصرنا لوجدنا أنها حاجة ملحة تفرضها عوامل عدة .

العامل الأول :

أن بلاد العالم الاسلامى تعيش اليوم ظروفا متشابهه من حيث التجربة التاريخية التى مرت بها على مدى قرون ، ووقوعها فى العصر الحديث تحت تسلط الاستعمار الغربى ومعاناتها مع بلاد أخرى آسيوية وأفريقية من هذا الاستعمار ، ومشاركتها فى ثورة التحرير ، وحصول بعضها على الاستقلال ومجابهة هذا البعض لمشكلات ما بعد الاستقلال . وهى تعيش ظروفا متشابهة من حيث الخطر الذى يتهددها ، وهو استمرار للخطر الذى جابهها من قبل مجتمعه وأن اختلف فى صورته وحجمه . ومعلوم أن ذلك الخطر الذى برز بقوة فى القرن الماضى ، كان حافزا على بروز فكرة الجامعة الاسلامية والدعوة الى اتحاد المسلمين فى مواجهته.

العامل الثانى :

أن عقيدة الاسلام التى تجمع بين هذه البلاد تدعو الى التضامن . فالتعارف بين الشعوب وصولا الى التعاون على البر والتقوى هو روح الإسلام ، وتكافل المسلمين هو التجسيد العملى لهذه الروح .

العامل الثالث :

أن طبيعة الحياة فى عصرنا تفرض هذا التعاون الذى هو أيضا روح العصر . فعالمنا المعاصر هو عالم الكتل الكبيرة ، وعالم ثورة الاتصال التى هى جزء من ثورة العلم والمعرفة ، وعالم المشكلات العالمية التى لابد أن تتضافر الجهود للتصدى لها ومعالجتها .

ان الأمة العربية وشعوب العالم الاسلامى هى جزء من شعوب ما اصطلح على تسميته بالعالم الثالث . ولقد رأينا كيف اتجهت شعوب العالم الثالث الى التعاون بعد أن تحررت ، وذلك بفعل عاملى الظروف المتشابهة وطبيعة العصر . ليس غريبا اذن أن تتجه الأمة العربية وشعوب العالم الاسلامى إلى التضامن بفعل هذين العاملين ، ومعها عامل وحدة العقيدة القوى .

نلاحظ هنا أن الدعوة الى التضامن الاسلامى تقابل بحذر فى بعض القطاعات العربية ، وتجد معارضة بين قطاع من حملة الفكر القومى ، كما أنها توضع من قطاع من حملة الفكر السلفى الدينى فى موضوع التناقض مع الدعوة إلى الوحدة العربية . ولو نظرنا فى الدافع لهذا الحذر لوجدنا أنه راجع الى أن هذه الدعوة استخدمت خلال عقد الخمسينيات والستينيات لغرض سياسى من قبل قوى خارجية استعمارية . وقد تفاعل هذا السبب ، عند ذلك القطاع من حملة الفكر القومى ، مع سوء الفهم للعلاقة بين القومية العربية والاسلام ومع الموقف الانغماسى من الدين ، فأدى الى بروز تلك المعارضة . وزاد فى التشويش موقف الانكماش العدائى من الفكر القومى .

لابد اذن كى ينطلق العرب موحدين الى العمل من أجل التضامن الاسلامى ، وتنطلق الشعوب الاسلامية ايضا الى هذا العمل ، من أن تطرح فكرة التضامن الاسلامى بشكل صحيح وبصورة واضحة . فالدين ليس قومية . وانما هو عقيدة تجمع بين قوميات . والتضامن بين المؤمنين بهذا الدين لايعنى الوحدة السياسية فى ظل دولة قومية واحدة ، كما هو الحال على صعيد الأمة الواحدة ، وانما يعنى صيغة تعاون تحقق وحدة العمل وتوفر التكامل .

إن هذا الطرح شرط أساسى للنجاح ، وإلا كان مصير الدعوة الى التضامن الاسلامى مماثلا لمصير الدعوة الى الجامعة الاسلامية قبل قرن ، التى اخفقت لانها لم تلب النزوع القومى ومتطلبات النهضة وشرط آخر لابد منه لنجاح هذا المسعى هو سيادة المفهوم الصحيح للاسلام الذى ينطلق من جوهره ، ويستخلص عبرة التجربة الإسلامية ويتمثل روح العصر .

لابد أيضا أن يرتبط بناء العلاقة الوثيقة بين الوحدة العربية والتضامن الاسلامى بالجهاد من أجل تحرير فلسطين التى هى حجر الزاوية من العلم الاسلامى طبيعيا ، وسرته التى يتجسد فيها الخطر الذى يتهدد الوطن العربى والعالم الاسلامى وهو خطر الاحتلال الإستعمارى الصهيونى . كما يرتبط بقضايا أخرى تمثل اهتماما مشتركا وتؤلف فى مجموعها برنامج عمل حافل . ولابد أن تتسم النظرة الى التضامن الاسلامى بالواقعية بغية النجاح فى ايجاد السبل العملية الموصلة اليه .

المفهوم الحضارى للعروبة والإسلام

كلما طرحت فكرة القومية العربية فى وطننا يتساءل البعض عن كيفية التعامل مع مجموعات سكانية فى الوطن العربى تدين بالإسلام وتنسب الى قوميات أخرى ، وهى تعيش

فى وطنها . وكلما طرحت فكرة تبنى الاسلام كعقيدة فى وطننا يتساءل البعض أيضا عن كيفية التعامل مع العرب غير المسلمين الذين يدينون بأديان أخرى .

واضح أن قيام علاقة حميمة بين العروبة والاسلام يقدم الجواب على التساؤلين . وسيكون الجواب شافيا لو اعتمدنا فهما حضاريا للعروبة والاسلام ينطلق من اعتبار الحضارة وحدة للدراسة التاريخية .

لقد انطلق العرب بالاسلام فأقاموا حضارة زاهرة شارك فى بنائها جميع العرب مسلمين ونصارى ويهودا ، وعاشوا فى ظلها . واتسعت دائرة هذه الحضارة فشملت شعوبا شعوبا من غير العرب اعتنقوا الاسلام ، وأسهموا بدورهم فى ازدهارها واغنائها ، وانتسبوا اليها . وهذه الحضارة هى الحضارة العربية الاسلامية التى لغتها العربية وعقيدتها الإسلام .

يمكن انطلاقا من الفهم الحضارى للعروبة أن تتبدد أية شبهات حول التعصب القومى الذميم الذى يضيق به غير العرب . وأن يقبل هؤلاء هذا الفهم . ويمكن انطلاقا من الفهم الحضارى . للاسلام أن ينظر غير المسلمين فى وطننا الى الاسلام كأساس للحضارة التى اسهموا فى بنائها ، وتتبدد أية شبهات حول التعصب الدينى الأميم .

دور عالمى

إن نجاح العرب اليوم فى صياغة العلاقة الصحيحة بين العروبة والإسلام ، وفى التقدم على طريق الوحدة العربية ، ومن ثم على طريق التضامن الاسلامى ، سيكون له تأثيره الفعال على المنطقة والعالم ، وسيمكن امتنا من القيام بدور هام بين العالمين . فعالمنا يجد نفسه فى نهاية القرن العشرين أمام مشكلات وتحديدات من بينها خطر فناء الجنس البشرى بالسلاح النووى ، وهو يعانى من وجود أزمة قيم تتحكم فى الحضارة الحديثة ، ويستشعر الحاجة الى تكاتف جهود أبنائه ليعالجوا مشكلاته ويسهموا فى بناء حضارة العصر . وأن ازدهار الحضارة العربية الإسلامية من جديد وإعادة احياء القيم العليا التى قامت عليها سيمكنها من الإسهام فى حضارة العصر وإغناء التراث الانسانى .

وسيكون لحركة الإحياء الروحى التى تصاحب ذلك دورها على صعيد الانسان المعاصر ، وهو يجد فى البحث عن بعده الروحى ، فى تزكية النفس الانسانية المتوازنة التى يتحقق فيها الإسلام ، وستتكامل فى نفس هذا الانسان الأبعاد الروحية والخلقية والعقلية والجمالية والبدنية ، يحسن التعامل مع الطبيعة من حوله مدركا معنى تسخيرها له .

وبعد : فان المرحلة الراهنة من النضال العربى تستوجب أن تدرك أمتنا العربية بعمق وجودها القومى كأمة ، ينتمى أبناؤها الى أنفسهم وينتسبون إلى ذواتهم ، ويدركون موقعهم من العالم المحيط بهم . وتستوجب فى الوقت نفسه أن تؤمن بدور الاسلام عقيدة الأمة فى تحقيق الانطلاق لبلوغ أهداف النضال العربى وإسعاد الانسان . ومن الوعى بالذات والايمان بالعقيدة يكون الانطلاق الى العمل الصالح ويكون التعبير باللغة المناسبة ، فيتحقق التفاعل الحضارى والفوز . و"العصر إن الانسان لفى خسر الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصو بالصبر" .

نحو تقبل متبادل
بين العروبة والإسلام

طارق البشرى

السؤال الذى يهمنى أن أطرحه هنا ، هو هل يمكن إيجاد صيغة للتقبل المتبادل بين العروبة والإسلام من حيث الجامعة السياسية ، صيغة تمكن الجامعة الإسلامية من أن تحتضن الكيان العربى كواحد من مكوناتها ، وتمكن العروبة من أن تستشرف آفاق الجماعة الإسلامية .

نحن نرى أنه يغلب على القائم الآن ، الإنكار المتبادل وليس الاعتراف المتبادل ، وأن عوامل الاستبعاد والنفى تغلب عوامل التكتيل والدعم . وذلك رغم مابين الجامعتين من أواصر تنبىء - فيما يبدو لى - عن إمكانية أن تقوم التغذية المتبادلة بينهما ، بدلا من التنافى . إن الأمر كله يتوقف على طريقتنا فى طرح المسألة ، إسلاميين كنا أو عروبيين . هناك خلاف بين الفكرتين لاشك فى وجوده ولكن ما موقفنا نحن من هذا الخلاف وكيف نتناوله ، هل نقيم الأمور على أساسه فى وضع المواجهة فنجعل نقاط الخلاف هى الجوهر فى تحديد العلاقة بين الفكرتين فى تقابلهما ، أم نركز على المكونات المشتركة والعناصر المتبادلة ، ونحاول أن نترسم حدود المشاركة بين الجامعين وأوضاع المفارقة بينهما لندعم الأولى ونضمر الثانية . وإن المجال المشترك فى ظنى عميق متسع ، إذا نظرنا إليه من وجهة التاريخ أو الجغرافيا السياسية أو التكوين النفسى والثقافى .

إن مايريد أن ينبه إليه هذا المقال ليس جديدا ولا مبتكرا ، إنه قديم قدم القرن التاسع عشر جديد جدة الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين ، وتاريخنا فى هذا الإطار يمدنا بوجوه عزيزة للتقارب والترابط ، وما كان يظهر عراك بين الجامعتين فى ظنى لولا أن ظروف الواقع الحاضر وملابساته تعمل على طمس تلك الخبرة التاريخية وطمس دلالتها .

إننى أتفهم جيدا دقة الوقت الذى نتكلم فيه فى هذا الموضوع ، فهناك حرب قامت من سنوات ، حرب شنتها العراق واستمرت فيها إيران ، وبدت أحيانا للناظرين كما لو كانت حربا بين الإسلامية والعروبة ، وذلك بمراعاة ما اطلقه كل من النظامين - المتحاربين على نفسه . وإن حربا من هذا النوع من شأنها أن توسع الفتق وتضاعف من المجافاة ، إنها بالضرورة تعكس فاصلا فكريا ولكن علينا أن نبتعد عن تأثيرات هذا الصراع ، وأن نضع الأمر على

مستوى من التجريد يمكننا من بحثه . وقد يفيدنا ما أتصوره من قدرة خاصة لدى المصريين على أن يقوموا بدور نشيط فى هذه المسألة ، وإن مزاجهم الفكرى مزاج توفيق ، وهم يحيون فى بلد لم تصنع فيه العصبيات المذهبية صنيعها الضار الذى حدث فى بلدان أخرى ، كما أن مزاجهم الفكرى يتسم - فى تقديرى - بما يمكن تسميته "الحرفية الفكرية" التى تهتم بالجوانب التطبيقية للأفكار النظرية أكثر من التهويم فى سبحات التجريد .

عروبتان

عندما طرح عبد الناصر تصوراته السياسية بعد قيام ثورة ٢٣ يوليه ، رسم فى "فلسفة الثورة" دوائرة الثلاث للنشاط السياسى المصرى ، وقال إنه لايمكن تجاهل الدائرة العربية ولا القارة الإفريقية ولا العالم الإسلامى . وقد أولى الدائرة العربية أخص اهتمامه ، ولكنه لم ينس الإشارة إلى دور مصر فى حماية التراث والحضارة الإسلامية ولا امتزاج الدائرة العربية بالدين، وعندما أشار للرباط الإسلامى وسعة عالمه وشموله ، من أندونيسيا والصين إلى الشرق الأوسط ممتدا داخل الإتحاد السوفيتى قال : "أخرج بإحساس كبير بالإمكانيات الهائلة التى يمكنها أن يحققها تعاون هؤلاء المسلمين جميعا ، تعاون لايخرج بهم عن حدود ولائهم لأوطانهم الأصلية بالطبع ، ولكنه يكفل لهم ولإخوانهم فى العقيدة قوة غير محدودة" .

إن هذه "الإمكانيات الهائلة" قد لاتكون تفتقت فى عهد عبد الناصر ، ولم تلبث الدائرة الإسلامية أن صارت أكثر الدوائر خفوتا فى مجمل الخمسينيات والستينيات ، ولكن يظل صواب النظرة قائما بحسبانها دائرة موجودة وإن أضمرتها الظروف التاريخية حينا ، وإنها ذات إمكانيات وليست حتميات . وهو صواب يستمد وجوده من العمق التاريخى ، فقد شغلت هذه الدوائر مجتمعه أو على تبادل وتداول حسب الحقب التاريخية متكاملة وليست متنافية .

لقد كانت الحركات السياسية والمفكرون يستجيبون للتحدى المطروح على مجتمعاتهم فى كل ظرف تاريخى خاص . وإن أمرنا مع هذه الجهود العملية والفكرية أن نفحصها ونتبين وظائفها فى الظروف التاريخية الخاصة بكل منها . وبهذا يستقيم لنا النظر فى أى من الدعوات والمذاهب ، نقيس فاعليتها بمقدار قدرتها على الإستجابة للتحديات التى واجهت الجماعة فى ظرف ما . وعلى سبيل المثال ، نجد فى الفكر الإسلامى أنه عندما ثارت الشبهات العقلية حول العقيدة الإسلامية ، ظهرت المعتزلة تفرط فى التركيز على الجانب العقلى لترد هذه الشبهات ، وعندما عانى المجتمع من تركيز الفقهاء على الجوانب الشكلية فى العبادة والسلوك ، ظهرت الصوفية تجنح إلى جانب الإيمان القلبى والوجدانى .

وبالمثل عندما ثارت مشكلة التجزئة ظهرت شعارات الوحدة ، وعندما عانى المجتمع من الغزو ظهرت دعوة الاستقلال ، وهكذا ونحن نلحظ ذلك فى تاريخنا الحديث ، إن مصر "مصر للمصريين " ظهر كشعار يشير إلى جامعة سياسية ضد الوجود الأجنبى فى الاقتصاد والسياسة ، ظهر هكذا فى ظروف ضعف الدول العثمانية المشخصة وقتها للجماعة السياسية الإسلامية ، وعجز هذه الدولة عن حماية مصر فى الأطماع الأوربية وضد نخبة الحكم التى يمثلها الخديو والتى كانت استقلت فى إدارة مصر عن الدولة العثمانية وبدأت توثق روابطها بالمصالح الأوربية . لذلك كان "مصر للمصريين" شعار كفاح يرتبط فيه المطلب الديمقراطى ضد استبداد هذه النخبة والمطلب الوطنى ضد النفوذ الأوربى . وهو شعار لم يستبعد "مصر" من مكونات الجماعية الإسلامية السياسية . آية ذلك برنامج الحزب الوطنى القديم على عهد عرابى . وآية ذلك كذلك سياسات مصطفى كامل فى "صميم" الاحتلال البريطانى ، وآيته أيضا ما سجله محمد فريد - الزعيم غير المنكور للحركة الوطنية - فى مقدمة كتابة عن الدولة العلية ، إذ يدعو الله سبحانه "أن يديم ويؤكد مابين مصرنا العزيزة والدولة العلية من روابط التابعية" ثم ختم كتابه داعيا الله" أن يحفظ لنا جلالة الخليفة الأعظم مؤيدا بروحه ونصره وأن يديم لنا خديوينا الأفخم .. ويقوى عرى التابعية بين مصرنا والدولة العلية ويحفظهما من كيد الكائدين ومكر الماكرين ".

إن الصيغة الإسلامية للحركة الوطنية المصرية استمرت حتى ١٩١٩ ثم انطمرت ، وكان من الأسباب الرئيسية لإختفائها أفول الخلافة العثمانية بهزيمتها فى الحرب ثم انحلال عراها وانهيارها الكامل بين عامى ١٩٢٢ و ١٩٢٤ . وهنا بدت "المصرية" كجامع سياسى وحيد استقلت بنفسها لأن الوعاء الأشمل قد انهار ، وقامت بوظيفتها المزدوجة ، الدفاع عن أرض الوطن ضد الإحتلال الأجنبى ، وتوثيق العرى بين مسلمى مصر ومسيحييها : فكانت بهذا تستجيب للتحدى القائم ، ونجحت إلى حد ما فى إطار الإمكانيات التاريخية التى كانت متاحة ، فى عهد التناثر والتفكك الذى حل بالعالم الإسلامى والعربى منذ بداية القرن العشرين ، وخاصة بعد الحرب العالمية الأولى .

ولم تمض سنوات قليلة حتى بدأت تظهر الدعوة الإسلامية فى صورتها المعاصرة ، ظهرت فى نهايات العشرينيات ، ومع ظهور عجز "المصرية" عن المضى لتحقيق الهدف النهائى للاستقلال التام . ومع الثلاثينيات ظهر البحث عن صيغة أعم تستجيب لتحديات المستقبل لمواجهة ماصنع الاستعمار من تجزئة وتفتيت لأشلاء هذا الوطن الكبير ، عربيا كان أو

إسلاميا ، كانت الحركة الإسلامية تتجمع ، وكانت الدعوة العربية تتلمس طريقها . وقد تفتقت الفكرة العربية فى مصر من أحضان التيار الإسلامى العريض ، يظهر ذلك من ملاحظة الأشخاص والمؤسسات التى ساهمت فى بناء هذه الفكرة ودعمها خلال الثلاثينيات ، يظهر ذلك من ملاحظة الأشخاص والمؤسسات التى ساهمت فى بناء ودعم هذه الفكره خلال الثلاثينيات ، وردت جلها من المشروع الإسلامى العريض من الحزب الوطنى والشبان المسلمين ومصر الفتاة ، وشخصيات أمثال أحمد تيمور وأحمد زكى وعبد الحميد سعيد .. الخ .

لا أريد الإطالة فى ذكر الأمثلة ، إنما أشير فقط إلى أن كلا التوجهين الإسلامين والعروبى خلال الثلاثينيات ، لم يقوما على تناف فيما بينهما ولم يكونا على عراك . كلامهما كان يتوجه نحو توحيد مصر بكيان أعم ، فكان الفارق بينهما من الناحية التطبقية هو فارق مابين العموم والخصوص ، ما بين الأوسع والأضيق . وكلاهما فى ظروف الثلاثنييات كان يتجه إلى فلسطين، البلد العربى وبلد المسجد الأقصى . هذا التجانس بين العروبة والإسلام نجده فى غالب تيارات الحركة الوطنية فى أفريقيا العربية ، إذا نظرنا إلى أمثال ابن باديس فى الجزائر والثعالبى فى تونس وعلال الفاسى فى المغرب وهكذا .

لم يكد يظهر العراك بين العروبة والإسلام قبل منتصف القرن العشرين إلا فى بلاد الشام . وحتى فى بلاد الشام لم يكن كل العروبيين طالبى انسلاخ عن الجامعة الإسلامية . بدا غالبهم طالبى مساواة فى إطار الدول العثمانية ، وطالبى إصلاح لشأن الجامعة الإسلامية ، لايكاد يشذ عن ذلك إلا أمثال نجيب عازورى الذى يظهر من أية قراءة لكتابه "يقظة الأمة العربية" ، إن دعوته لم تكن بريئة من ظنون الاتصال بالفرنسيين وممالاة الإنجليز . أما رواد العروبة بمعناها الإستقلالى الحميد ، فلم تظهر دعوتهم كانسلاخ عن الجامعة الإسلامية إلا بعد انقلاب جمعية الإتحاد والترقى فى ١٩٠٨ ، وبعد أن لم يعد بأيديهم وسيلة إزاء توجه سياسة الاتحاديين الى التتريك الكامل وتسويد النزعة الطورانية . فظهرت الجمعيات العربية بعد هذا التاريخ ، وتنامت نزعها الإنفصالية بتنامى حركة التتريك فى الدولة العثمانية . وبعض هؤلاء تعاون مع الإنجليز فى الثورة العربية سنة ١٩١٦ ضد الدولة العثمانية انخداعا بوعود الإنجليز، ثم أدرك بعد الحرب وإعلان اتفاقية سايكس بيكو ووعد بلفور ، إلى أى مدى استغلت الحركة العربية ، ودفعت أشرعتها رياح ليست من ريح الشرق . وكان من هؤلاء السيد رشيد رضا .

على أن الحركة العربية فى بلاد الشام ، بدأت تعتدل فى مسار توحيدى واضح منذ العشرينيات ، إذ كان الإنجليز والفرنسيون تقاسموا أرض العرب وقطعوها شلوا شلوا ، وسوريا وحدها صارت خمس دويلات . هنا استقام للحركة ثلاثة أمور ، أولها الارتباط بالحركة الوطنية المكافحة للاستعمار الأوربى وثانيها قيامها كحركة توحيد لأقطار مجزأة وليست حركة انسلاخ من جامعة أعم ، وثالثها مواجهة التقسيم الطائفى الذى أجرته فرنسا فى سوريا ولبنان وزكته انجلترا فى فلسطين .

ولكن إذا كانت كفت الموجبات العملية للعراك بين عروبة الشام والحركة الإسلامية ، إلا أنه بقى الفكر العروبى بالشام يحمل آثار نشأته الأولى ، عندما قام فى مواجهة الدول العثمانية بحسبانها دولة تتخذ الإسلام وعاء جامعا لشعوبها ، وتستمد من الإسلام شرعيتها العليا المهيمنة . بل لعل هذه المواجهة لم تحمل الفكرة العربية بالشام مجرد آثار ، بل حددت جانبا هاما من سماتها ، بحسبانها فكرة تواجه الفكرة الإسلامية ولاتتواكب معها .

هذا بالنسبة لما يتعلق بالمدخل الإفريقى والمصرى للتوجه العربى ، والمدخل الشامى لهذا التوجه . بقى الجنوب العربى وهو يشمل الجزيرة العربية والسودان ، ولايكاد يظهر أن كان للدعوة العربية أثر فعال فيهم قبل النصف الثانى من القرن العشرين . إنما كانت الصفة الإسلامية هى الغالبية ، لاتكاد تتحداها دعوة سياسية أخرى ، خلال هذه المرحلة ، وقد ظلت السودان تحت الظل الظليل لمحمد أحمد المهدى وللميرغنى ، وكانت دعوة "وحدة وادى النيل" دعوة توحيد قطرى ، لم تستقطب فى أى من اتجاهى الإسلامى والعروبة . وظلت الجزيرة العربية فى غالبها فى إطار الدعوة السلفية لابن عبد الوهاب ، والوجود الزيدى فى الجنوب ، وهذه أرض العرب الأولى لم تصدر عنها دعوة العروبة ، فيما عدا حركة الشريف حسين سنة ١٩١٦ .

قصدت من هذه الإطالة التاريخية الجغرافية ، بيان أن الدعوة العربية تنوعت موارد نشوئها فى البلاد العربية ، وفقا للموقف التاريخى الذى أحاط بكل من مناطقها الثلاث الكبرى ، الشرق الشامى والغرب الإفريقى ، والجنوب العربى . وليس من الصواب - فيما يبدو لى - أن يتخذ النموذج الشامى كنموذج وحيد وفريد للفكرة العربية ، لأن الفكرة العربية هناك - دعوة وحركة - قامت فى اقتضاء نشأتها بوظيفة انسلاخية عن الجامعة الإسلامية العثمانية ، وحكمتها ظروف هذه النشأة ، بينما تخلقت الفكرة العربية فى أفريقيا فى أصل نشأتها وفقا

للوظيفة التوحيدية التى كانت مطلوبة منها . وهذا فارق هام يتعين إثباته والاهتمام به عند تحديد وضع العروبة إزاء الجامع الإسلامى ، وعلاقة كل من الجامعتين إحداهما بالأخرى .

إسلاميتان

وفى إطار الفكرة الإسلامية نلمح فارقا من النوع السابق ، ومرد ذلك إلى أن هذه الفكرة- كدعوة وحركة - وإن قامت عادة بوظيفة توحيدية ، فقد قامت فى الهند بوظيفة انسلاخية تتشابه مع ما قامت به الفكرة العربية بالشام ، وكان لهذا تأثيره على الفكر السياسى الإسلامى الآتى من الهند ، إن لمفكرى الهند إثراؤهم الضخم للفكر الإسلامى عامة ، وأعمالهم غزيرة ثرية ، ولكنهم بالنسبة لتصديهم للجامعة السياسية وللحركة القومية يغلب على الكثير منهم التأثر بالوظيفة الانسلاخية ، وهو تأثير تبلور فى أيامنا هذه فيما كتبه أبو الأعلى المودودى عن القومية فجعلها صنو العصبية والجاهلية وروح المحاربة .

على أن جذور هذا الموقف أقدم من المودودى بكثير ، وله جذور تاريخية قديمة ، قدم ثورة ١٩٤٧ التى قادها وقام بها مسلمو الهند ضد الاحتلال البريطانى . وقد انتهى الأمر بهزيمة الثورة وتصفيتها ، وبإدراك الإنجليز أن المسلمين هم الأكثر خطرا على حكمهم والأكثر مقاومة لثقافتهم ، فعملوا فى بدايات القرن العشرين على اقصاء المسلمين عن الوظائف والإستعانة بالهندوس . وفى هذه الظروف كان لدى مسلمى الهند نزوع إلى استدعاء الدعم والتأييد من الدولة العثمانية ومن سائر الشعوب الإسلامية . وكان هذا من قبل يشكل نزوعا لدى سلاطين الهند ، يطلبون نجدة الدولة العثمانية لهم ضد المخاطر الإنجليزية والبرتغالية ، وبقى هذا النزوع للجامعة الإسلامية هناك حتى بدايات القرن العشرين - وكذلك كان ينزع حكام المغرب والجزائر ضد التهديد الأسبانى الفرنسى ، وأمراء بخارى فى وسط آسيا ضد الغزو الروسى ، وآل سعيد فى زنجبار والساحل الجنوبى للجزيرة العربية وهكذا .

المهم أن كان ثمة شوق للإنضمام للجماعة الإسلامية وتوثيق الروابط مع مراكزها السياسية الرئيسية ، وهو شوق ينمو فى أطراف العالم الإسلامى ، وينمو لدى الأقليات الإسلامية ، وينمو فى فترات الغزو الأجنبى أو التهديد به . وتشابكت هذه العوامل بين مسلمى الهند أكثر مما توافرت لدى غيرهم ، وأفاد ذلك تصاعد الشعور الانسلاخى لديهم عن التكوين القومى ، وساعد على ذلك أن عناصر التكوين القومى ليست متبلورة فى الهند ، مع كثرة اللغات والديانات والمذاهب والعقائد ، وهذا يخالف ماحدث مثلا فى إفريقيا العربية أو المغرب العربى

خاصة ، عندما كانت العناصر القومية أكثر بلورة وعندما كان كلا التوجهين العربى والإسلامى يسير فى اتجاه توحيدى واحد .

إن الإنصاف للحركة الإسلامية الهندية يقتضيان أن نذكر ، أن المسئول الأساسى فى انفصال باكستان عند الهند ، كان حزبا علمانيا فى جوهرة ، هو حزب الرابطة الإسلامية الذى تزعمه محمد على جناح . وقد عرف عن زعماء هذا الحزب عدم الالتزام بالإسلام كشريعة وسلوك ، ووقفوا بعد إنشاء باكستان ضد تطبيق الشريعة الإسلامية ، وقاوموا الحركة الإسلامية التى تجاهد من أجل تطبيقها وكما يقول الدكتور كليم صديقى ، عرضوا شعب باكستان فى ٣٦ سنة من الاستقلال ، لتفسخ أعظم مما تعرض له خلال مائة سنة من الاحتلال . على أن الحركة الإسلامية التى لاتتحمل المسئولية الأساسية للانسلاخ السياسى لباكستان ، والتى وقفت ضد حزب الرابطة الإسلامية مطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية ، قد حملت فى فكرها السياسي وموقفها من القومية آثار العملية الانسلاخية التى قام بها رجال الرابطة الإسلامية . وإن مطالعة كتب الأستاذ أبى الأعلى المودودى عن القومية ومقارنتها بكتابات المفكرين الإسلاميين المصريين فى الموضوع ، تكشف عن فوارق هامة بين الموقفين ، لا من حيث إنكار الجامع القومى كبديل عن الجامع الدينى ، ولكن من حيث مراعاة الآثار التوحيدية للعملية السياسية المترتبة على كل من الموقفين . فإن المفكرين المصريين وإن أنكروا الجامع القومى من الناحية النظرية واسترابو فى أصل نشأة الحركة القومية فى ديار الشام إلا أنهم يحبذون حركة التوحيد العربى ، ومن الأمثلة على ذلك كتابات الشيخ حسن البنا ثم الشيخ محمد الغزالى والدكتور يوسف القرضاوى .

إن الحركة الإسلامية ، أو الفكر السياسى الآخذ عن الإسلام ، فى الشمال الإفريقى عامة ، وفى مصر خاصة ، لم يستشعر خطرا على نفسه من التوجه العروبى ، بل لعل هذا التوجه ظهر، أول ما ظهر فى أحضان الإسلامية السياسية ، وهى لم تعاركه ولم تحذر منه ، بل لعلها دافعت عن هذا التوجه ودعمته عندما ظهر وليدا فى الثلاثينات .

خلاصة كل ذلك ، أننا عندما نتكلم عن بناء الجسور بين التيارين القومى العربى والتيار الدينى الإسلامى ، لانبدأ من فراغ ولانحوم فى فراغ . إنما تقف وراءنا روابط تاريخية مؤيدة ، وتجارب تاريخية معاكسة نحن ندرك سبب معاكستها . إننا ندرك الفروق النظرية التى تقوم بين كل من الجامعتين الإسلامية والعربية ، والأول أساسها لغوى ومناطها إقليمى . ولكننا

نتكلم عن مدى التقارب فى الوظائف المؤداة ، من حيث الترابط والتداخل الحادث بين العروبة والإسلام ، ومن حيث الأهداف المطروحة والغايات المرجوة . ونحن لانطمح هنا لأن بغير أى من الاتجاهين أسسه الفكرية لصالح الآخر ، إنما كل مانرومه أن يدرك كل من الاتجاهين الآثار التوظيفية للآخر ومدى دعمها للأهداف والغايات المشتركة . ويدور الأخطار المحدقة به والمترتبة على الإنفصام بين الحركتين فى التطبيق ، وأثر ذلك فى إفساد مارسمه الجميع من أهداف للمجتمع . وكل ما أقصده أن نكون على حذر من "الطبعة" الشامية للجامع العروبى ، "والطبعة" الهندية للجامع الإسلامى . وأساس الحذر اختلاف الظروف التاريخية واختلاف الوظائف بين هاتين "الطبعتين" وبيننا اليوم .

نقطة أخرى ، فإن من ينظر الى الحدود السياسية القائمة بين الدول الإسلامية والعربية ، نجد أن معظمها لم يكن قائما قبل الحرب العالمية الأولى . لقد أنشئت هذه الكيانات الصغيرة وأمست دولا خلال نصف القرن التالى لهذه الحرب ، من أواسط آسيا والهند حتى بلدان مايسمى بالشرق الأوسط . وهذا ماحدث عينه فى تلك المجموعة الضخمة من الدول الصغيرة التى نشأت فى أفريقيا بتقسيمات سياسية فرضها الاستعمار .

أقصد بهذا القول أن هناك سمة أساسية فى سياسات الغرب وهى تفتيت البلدان الآسيوية الإفريقية ، والتفتيت يعنى إزهاق عوامل التوحيد ، وهذا لا يتأتى بضرب تلك العوامل من خارجها ، فقد يكون هذا الضرب من الخارج حافزا ينبه الناس إلى مايراد بهم فيدفعون عن تلك العوامل غوائل الاجتثاث ويؤكدونها فى ذواتهم . إنما يتأتى إفساد عوامل التوحيد ، بإثارة التناقض بين بعضها البعض واصطناع المعارك بينها . يروج فى التعبيرات السياسية لفظ "الفتنمة" فبدلا من أن يقاتل الأمريكيون الفيتاميين ، يثيرونهم ليقاتل بعضهم بعضا . هذا الأسلوب الذى يجرى فى جبهات القتال ، يجرى أيضا فى جبهات الفكر وميادين الحركات السياسية . وإثارة عوامل التوحيد ضد بعضها البعض ، لا يفيد فحسب يسرا فى التفتيت ، ولكنه يؤدى إلى تفتيت مضاعف . إذ يصير كل عامل طاقة مفتتة لغيره ، وهكذا على التبادل بينها جميعا بما لايكاد ينتهى .

أضرب مثلا على ذلك من العروبة والإسلام فى أرض الشام . فقد كانت الجامعة السياسية تتصل بالاسلام وتضم الترك والعرب وغيرهم فى الدولة العثمانية . ثم قامت حركة التتريك والحركة العربية كانسلاخين قوميين فيها . فلما صفيت الدولة العثمانية بعد الحرب الأولى وانقسمت على أساس قومى ، اقتسمت القوى الفرنسية والإنجليزية أرض العروبة ، وقاموا

بتقسيم آخر أساسه دينى مذهبى فقسمت سوريا خمس دويلات ، وظهرت الصهيونيه فى فلسطين، وعانى لبنان ماتعرف من ألوان المعاناه وهكذا عندما تكون الجماعة الإسلامية قائمة على أساس من الدين ، أثير العنصر القومى كعنصر مفتت فى داخل الكيانات المنقسمة . وإذا توجه الإسلام ضد الإستعمار أثيرت النزعة القومية لتشتت حركته ، والعكس صحيح .. هكذا تتفاعل العوامل تفاعلا سلبيا لتتدنى بها الأوضاع الى أدنى مدى ، وقد حدث مثل ذلك فى دويلات إفريقيا ، عندما تستغل عوامل الدين والتكوين القبلى والتكوين اللغوى ضد بعضها البعض .

لا إختيار بين العروبة والإسلام

تنقلنا هذه الملاحظة إلى نقطة تالية هى المقصودة ابتداء من هذا الحديث ، فإن أمرنا مع أى من الدعوات السياسية أو الفكرية ، هو أن نفحصها ونتبين وظائفها فى الظروف التاريخية التى ظهرت فيها ، وبهذا يستقيم لنا النظر فيها وقياس قدرتها على الإستجابة للتحديات التى واجهتها الجماعة فى أى ظرف خاص ومدى تلاؤمها مع مايتطلبه وجود الجماعة واستمرارها من وظائف .

إن لنا عددا كبيرا من الخصائص الجمعية ، وكل منها يصلح أن يكون معيارا لتصنيف ما ، وكل منها يتلاءم مع نوع المواجهة المطلوبة لشكل معين فى ظرف تاريخى أو إجتماعى خاص . وهناك خصائص عديدة تشكل مقوماتنا الفكرية والحضارية ، وينمو بعضها إزاء بعض عندما يثور من الأمور مايقتضى نمو الخصائص لمواجهة أمر ما . ونحن يتعين أن نولى كل خصيصة القدر المعلوم من الاهتمام الذى تصلح به الجماعة ويصلح به قيامها وبقاؤها.

وفى إطار الروابط الجمعية ، فهناك عامل الدين كعامل جمعى (وخاصة الإسلام) ، وهناك عامل اللغة والرباط الإقليمى . ثم هناك علاقات الجوار الذى يقوم على أساسها عدد من الروابط المحلية الثانوية وعلاقات القرابة والنسب التى يقوم عليها عدد من الروابط المحلية الثانوية ، وعلاقات الجوار الذى يقوم على أساسها عدد من الروابط المحلية الثانوية ، وعلاقات القرابة والنسب الذى يقوم عليها عدد من التكوينات الاجتماعية كالأسرة والعائلة ، أو التكوينات شبه السياسية كالعشيرة والقبيلة ، هذا كله أمر قائم ، وليست المشكلة فى قيامه ، ولكن المشكلة هى فى تحديد نطاق الفاعلية لكل من هذه الروابط وحساب ممكناتها الجمعية ، ثم فى كيفية وضع هذه العوامل إزاء بعضها البعض بما يضمن الفاعلية الإيجابية لها ، والتغذية المتبادلة بينها فى إطار الهدف الحاكم فى ظرف تاريخى محدد ، أو أن توضع بصورة تثير التناقض والتنافى بين بعضها البعض . إن أى عامل من العوامل السابقة يمثل قوة

جمعية . ولكن قوته تتأتى بقدر مايكون هذا العامل هو الأكثر ملاءمة لمواجهة التحديات المطروحة وبقدر ماتنظم علاقاته مع القوى الجمعية الأخرى بما يتيح التغذية المتبادلة لا بما يثير التنافى . وإن أية قوى يمكن أن توضع إزاء بعضها البعض وضع إضافة فتقوى ويشد بعضها بعضا ، ووضع سلب فتتلاشى ويضرب بعضها بعضا .

نحن لانختار العروبة ولانختار الإسلام ، فهما مضروبان علينا ، والقطرية مضروبة على كل من المصرى والعراقى والمغربى ، كل فى دياره ، كما إن الإنسان لايختار لغته ولايختار أباه وأمه ولكن اختيارنا يتأتى من زاوية أخرى ، هى كيف نضع الواحد من هذه العوامل إزاء الآخر ، هل نقيمها فى وضع التنافى أو فى وضع التكامل . فى هذا المجال نستطيع أن نعمل إرادتنا وأن نحقق ما نصبو إليه من أهداف ، واضعين فى حسابنا الملاءمة التاريخية وتقدير الظروف الملابسة ، أى المجال التطبيقى لإعمال أية فكرة أو رابطه .

إن الظرف التاريخى قد يكون ألجأ مسلمى الهند إلى نفى القومية نفيا مطلقا ، مما كان مثار نقد مفكرين إسلاميين كبار مثل مالك بن نبى . والظرف التاريخى أيضا أدى بكثير من دعاة العروبة فى الشام إلى نفى الجامع الإسلامى نفيا مطلقا ، مما أثار نقدا من مفكرين قوميين نظروا إلى الإسلام بحسبانه من المقومات الحضارية والعقدية الأساسية للمنتمين إليه . ونحن فى ظرفنا التاريخى الراهن ما أحرانا أن ننظر إلى صنعة هؤلاء وهؤلاء (شواما وهنودا) فى اهتمام ، حيث انسجم الهدف التوحيدى فى كل من الدعوتين العربية والإسلامية ، وجرت الفوارق بينهما فى حدود الخلاف بين العموم والخصوص . وأقام هذا النظر قدرا من الترابط والحيوية بين بعضهما البعض .

يمكن أن نضرب مثلا بما حدث فى صدر الإسلام بالنسبة للجامع السياسى ، لقد قضى الإسلام على العصبية الجاهلية وأقام رابطة الانتماء العقيدى للإسلام وأقام دولته على هذه الرابطة . ولكن كيف جرى ذلك ، لقد جرى على حساب "القبيلة" كوحدة سياسية وحيدة ، تجمع أهلها وتمتنع عمن دونهم ، ولكنه لم يجر بطريق ضرب الجماعة القبلية وهدمها هدما تاما ، بل إنه أبقى على العنصر الجمعى فيها من حيث هو علاقة نسب وقرابة تضم المئات ثم نزع عنصر الامتناع الذى اسمى "العصبية الجاهلية" واستطاع بهذا أن يرتب العوامل الجمعية ترتيبا غير متناف ، بل يغذى بعضه بعضا ، ويقيم بينها ترابطا وتدرجا من الخصوص الى العموم حتى يصل إلى الجماعة الإسلامية الكبرى . ووجدنا مثلا "فسطاط مصر" تنشأ خططا، لجند كل قبيلة خطة يحيون فيها متجاورين غير شائعين فى غيرهم من جند القبائل الأخرى ، ولكنهم جميعا يحيون يجمعهم جهاد واحد فى سبيل نشر دعوة التوحيد .

هذا أسلوب ومنهج فى التفكير وفى العمل أرجو أن يكون فيه مايفيد ، وهو ذاته الأسلوب الذى تقوم عليه العلاقة بين عدد من الكيانات الجمعية فى مجتمعنا المعاصر ، من الوحدات الاجتماعية الدنيا كالأسرة والعائلة والحى والإقليم ، إلى الوحدات الأكبر كالعشيرة حيث توجد والمهنة وغيرها ، إلى الوحدات الاجتماعية شبه السياسة كالدويلات والولايات فى إطار علاقاتها بالدولة الأم ، إلى الوحدات الأوسع كالمنظمات الدولية والإقليمية وغيرها ، وللدولة علاقة بكل ذلك .

أفلا نستطيع إيجاد صيغة كهذه للعلاقة بين الجامعتين ، العربية والإسلامية . أو بالأقل نحدد أهم وجوه الإتفاق بينهما ، وأهم وجوه الخلاف ، وأن نتبين عناصر التنافى بينهما لنعمل على إزالتها .

اتفاق واختلاف

ويبدو لى أن أهم وجوه الاتفاق بين الحركتين الإسلامية والعربية يتأتى من الجانب الوظيفى التوحيدى والتحريرى لهما ، فكلاهما يقود إلى الوحدة وكلاهما يقود إلى فلسطين والقدس ، والتوجه التوحيدى واحد ، فهو يختلف فى السعة وليس فى الاتجاه ، كما أن التوجه التحريرى متماثل فى الخصوم والأنصار ويرد الاتفاق بين الحركتين أيضا من الاحتواء الإسلامى للعروبة من حيث الأغلبية السكانية الغالبة ومن حيث الهيمنة الحضارية والفكرية والتاريخية ، هيمنة دامت حتى القرن التاسع عشر ، فلا تكاد تميز بين مايعتبر فكرا وحضارة إسلامية وبين مايعتبر منها "عربيا" إلا من حيث عموم الأولى وخصوص الثانية . وحسبى هنا أن اشير الى كل ذلك كرؤوس موضوعات ، مما لا وجه للتفصيل فيه فى هذا المقام .

أما وجوه الاختلاف بين الجامعتين ، فيتمثل أكثر مايتمثل فى ظنى فى الإطار العام للدائرة التى ترسمها كل منهما ، إذ الجامعة الأولى تدور مع العقيدة وتشمل العرب وغيرهم ، وإذا كان العرب من أكثر الجنسيات الإسلامية ، فهم لايمثلون أكثر من سدس المسلمين .

والجامعة الثانية تدور فى الأساس مع اللسان العربى وتضم المسلمين وغير المسلمين . فالدائرتان لا تتطابقان ولاتستوعب إحداهما الأخرى استيعاباً كاملا . وهذا يثير الجدل حول أوضاع غير المسلمين من العرب وغير العرب من المسلمين ، وفقا لأى من الجامعتين المعنيتين . وهو أمر يقتضى جهدا توفيقيا فى جانبين أساسيين .

أولهما الإطار التنظيمى الذى يحدد العلاقات المتبادلة بن الجامعتين (دولة واحدة ، ولايات متحدة ، اتحاد دول ، جامعة شعوب .. الخ) وليس ثمة موقف نظرى أو عقيدى يحول دون

اتخاذ الشكل المناسب لأوضاع الجماعات فى أى ظرف تاريخى محدد ، أو يحول دون إدخال التعديلات المناسبة مع تغير الأوضاع التاريخية . والمهم فى ذلك أن ينظر ذوو التوجه الإسلامى إلى العروبة بوصفها واحدا من مكونات انتمائهم الأشمل ، وأن ينظر العروبيون إلى الجامع الإسلامى يحسبانه جامع نضال تحريرى وتضامن يجرى بين شعوب ذات تكوين عقيدى . واحد ويتضمن ذاتيه تحريرية ونزعة للنهوض . وإذا كان العروبيون الوطنيون لا يجحدون مايسمى بالتضامن الأفريقى الأسيوى ، رغم الاختلاف الشاسع فى الموارد الحضارية التى تضم هؤلاء جميعا ، فما أحرى العروبيين أن يحرصوا على مايقوم من الوشائج بينهم وبين سائر المسلمين من حيث المعتقد والتاريخ والتكوين الحضارى ، وما أحراهم من بعد أن ينظروا إلى العالم الإسلامى من وجهة النظر المكافحة للاستعمار والقمع الدولى وهو عالم يتكون جميعه الآن ممن يسميهم مالك بن نبى "منبوذى القرن العشرين" وانهم كذلك .

وثانى الجانبين يتعلق بمبدأ المواطنة ، أى إمكان إيجاد صيغة للمساواة التامة بين المسلمين وغير المسلمين من أبناء الوطن الواحد ، وذلك فى إطار الجامعة الإسلامية ، وإمكان إيجاد صيغة مماثلة بين العرب وغير العرب من مواطنى العالم العربى ، كالأكراد والبربر والزنوج وغيرهم . وأتصور أن كلا الجامعين يمكن أن يقوما بدور التغذية المتبادلة فى هذا الشأن ، إن الإنجاز التاريخى للحركة القومية ، (سواء الحركة العربية أو حتى الحركة المصرية الإقليمية فى العشرينيات) كانت فى أنها أوثقت الروابط بين المسلمين وغير المسلمين من أبناء وطننا وكفت أذى الفرقة والانقسام من هذه الزاوية ، وكفت احتمالات المداخلة من الدول الكبرى والقوى الطامعة بين أبناء الوطن الواحد . تلك إنجازات خطيرة يتعين أن نحفظها لصالح العرب والمسلمين ولصالح تحررهم ونهوضهم جميعا . ومن جانب آخر فإن الإسلام هو الخليق بضمان حقوق المواطنة للأقليات غير العربية ، ولهذا الموضوع بعض الجوانب الفقهية التى لا وجه لإثارتها هنا .

بقيت الإشارة إلى وجوه التنافى بين الجامعتين ، وأهم هذه الوجوه فى ظنى الوضع "العلمانى" الذى قامت عليه وروجته "عروبة الشام" ومصرية ١٩١٩" ، ويبدو لى أن محك الصدام بين الإسلام والقومية ، هو فى هذا الجانب العلمانى ، والقومية قريبة من الإسلام ما ابتعدت عن العلمانية ، بعيدة عنه ما اقتربت منها ، فلا تجتمع علمانية وإسلام ، إلا بطريق التلفيق وصرف أى منهما على غير حقيقة معناه . وإن الدعوة الإسلامية تقوم أول ماتقوم على مبدأ تطبيق الشريعة الإسلامية واعتبارها الإطار المرجعى ومصدر الشرعية والحاكمية فى المجتمع ، وهذا وجه التنافى للعلمانية معها .

وإذا كانت العلمانية هى مجال التنافى الأساسى ، فلا أرى وجها لاعتبارها لصيقة بالحركة القومية أو بحركة الوحدة التى تقوم على أساس العروبة . وإن التصاق العلمانية بالتصنيف القومى فى التاريخ الأوربى لايجعلها كذلك عند نقلها الى أى سياق تاريخى وحضارى مختلف، وليس من المقنع أن نفترض تلازما غير منفك بين جامع سياسى يقوم على اللغة والتاريخ وبين نمط للحكم يفصل نظام الأرض عن أحكام السماء ، كما أنه ليس من المقنع أن نفترض تلازما غير منفك بين التنظيمات الديمقراطية وبين نظرية سيادة الأمة التى تقرر وضعية القوانين وعلمانية النظم . ونحن نزعم أنه من الممكن أن نستخلص النموذج التنظيمى سواء النموذج القومى فى تصنيف الجماعات أو النموذج الديمقراطى فى رسم أشكال الحكم ، نستخلص ذلك من النظريات الأوربية ، وأن تستوعبها فى إطار نظرية أخرى وقيم حضارية وسياق تاريخى مخالف ، متى كان ذلك ممكنا . وهو فى تقديرى ممكن وجائز .

وثمة عديد من وجود التنافى لاتتعلق بالجانب النظرى ، ولكنها تتعلق بما يمكن أن يسمى "المسلك" الفكرى أو السياسى ، وبأوجه النشاط فى هذين المجالين . فهناك مثلا هذا الهجوم المتعمد المبالغ فيه من جانب الحركة الإسلامية فى تصديها للفكر القومى وللحركات القومية . إن الكتاب الإسلاميين المصريين مثلا يفرقون بين موقفهم المخاصم للقومية العربية وبين تأييدهم للوحدة العربية ، وهذا توفيق حسن ، ولكن لايكاد يفهم هنا وجه ترويج الحركة الإسلامية فى مصر لآراء أبى الأعلى المودودى فى القومية ، وهى آراء لاتقبل أن تفرق بين النظرية القومية وبين قضية الوحدة السياسية ، هذه التفرقة الدقيقة التى نجح فى وضعها الكتاب المصريون، والكتاب الإسلاميون المصريون لايناقشون آراء المودودى الرائجة فى هذا المجال ، ولا يهتمون بتحريرها وبتحرير وجوه الخلاف بين نظرتهم وتلك الآراء .

ثم هناك فى الوجه المقابل ، محاولات عجيبة لدى العروبيين ، تبدأ باقتناص التاريخ لصالحهم ، أى تخليصه من الروح الإسلامية ، ويجرى هذا بعدد من الطرق ، منها المبالغة والتركيز على إضافة العصر الجاهلى كمكون أساسى للتاريخ ، لتبدو العروبة أصيلة طرأ عليها الإسلام ، ومنها الحرص على إضمار الجانب التشريعى الفقهى من الحضارة العربية الإسلامية ، لأنه الجانب الأكثر ارتباطا بالإسلام كشريعة منزلة ، رغم أن العبقرية الإسلامية لم تظهر فى وجه من وجوه هذه الحضارة مثل مابدت فى الجهد الفقهى الذى بذله فقهاء المسلمين والعرب ، ومنها عمليات الإحلال اللفظى ، فيوضع لفظ" عربى" و"عربية" حيثما يرد لفظ إسلامى وإسلامية ، وهنا يبدو الاختلاس العربى للإسلام سافرا .

ثم هناك من يخطون خطوة أوسع وأجسر ، عندما يزعمون أن الإسلام بجمعه كله ، فكرا وعقيدة وحضارة ، مجرد إفراز عربى أو عروبى ، ويتجاهلون فى ذلك بإصرار أن الدعوة الإسلامية رغم نزولها بين العرب فقد وجهت للناس كافة ، وإنها انتشرت شرقا وغربا بين غير العرب ، فلا يمثل العرب من المسلمين مايجاوز السدس اليوم . وإن أية دعوة إنما تقاس عموميتها بهذين المعيارين ، إلى من وجهت ؟ ومن الذين آمنوا-الذين آمنوا بها ؟ وهذان الأمران يؤكدان عالمية الإسلام وأنه أنزل للناس كافة . ومع ذلك يصر رهط من العروبيين على إخضاع الإسلام للعروبة وحصره فى النطاق القومى العربى (تراجع مثلا مجلة اليقظة العربية فى مصر وكثير من الكتابات البعثية) مما يتجافى مع أصول العقيدة الإسلامية ويشكل وجها للتنافى بين الإسلام والعروبة .

ويتفرع من هذا التوقف الفكرى ، موقف التنافى العربى مع غير العرب من المسلمين ، والهجوم الدائم على الفرس والترك ، بوصفهم هكذا فرسا وتركا ، والنعى على تاريخ العربى معهم وادانه كل مايتصل فى التاريخ الإسلامى بهم . ويجرى مع ذلك كله صياغة التاريخ صياغة عروبية باعتبار أن ثمة تضادا بين العرب وبين غيرهم من المسلمين ، وبهذه الطريقة تقوم العروبة على أساس عرقى ، مادامت توضع فى تضاد دائم مع ما جاورها من فرس وترك.

نقطة أخرى ، فإننا إذا استعرنا تعبيرات مالك بن نبى يمكن أن نقول "إن الفكر الإسلامى فكر مجرد ، وكذلك الفكرة القومية فكرة مجردة . ولكن اشتعال القتال بين الفكرتين ، قد مال بأنصار كل منهما إلى "تشخيص" الفكرة المخاصمة ليسهل ضربها من خلال ضرب المشخص لها فردا كان أو دولة أو مؤسسة . هكذا يصنع القوميون عندما يصبون الفكرة الإسلامية فى وعاء الدولة العثمانية وينسبون إليها كل نقيصة ويميلون إلى ربط الآثار السلبية فيها بخفوت "العروبة" وإلى القول أن انهيار الدولة "حرر" العرب . وبهذا تنضاف كل سوءات الدولة العثمانية إلى المعنى المتضمن المضمر وهو "الدولة الإسلامية" بحسبانها آخر الدول التى تمثلت فيها جامعة الإسلام .

وفى الدولة العثمانية الكثير مما يستحق الشجب والنقد الحاد ، يكفى أنها فى خواتيمها لم تستطع أن تدافع عن الحوزة الإسلامية ، وأنها كانت أحد أبواب ولوج المصالح الاستعمارية الاقتصادية والفكرية والسياسية فى ديارنا . ولكن ليس صحيحا أنها دولة "تشخص" الإسلام وقيمه ومعتقداته . بل إن جامعتها السياسية قد قامت على نوع من التوازن بين العروبة

والطورانية ونصارى الرومللى فى البلقان ، وأسبغ عليها هذا تعددا قوميا ودينيا فى الوقت نفسه ، إذ جنحت إلى الإصلاحات العلمانية فى الحكم ونظمه وتشريعاته مراعاة لاختلاف الدين بين مسلمى الأناضول والعرب وبين نصارى الرومللى ، ولم تعمل على تفتيق فكرية إسلامية ترعى النصارى فى إطار الإسلامية السياسية فى الدولة ، أقصد بهذه الإشارة مسلك الدولة العثمانية فى القرن التاسع عشر خاصة وهى لم تبلور مفهومًا نقيًا للجامعة الإسلاميه فى تلك المرحلة إلا فى خواتيم ذلك القرن عندما أفلت منها الرومللى تقريبا وبدأ السلطان عبد الحميد يعيد حساباته ليجعل إسلامية الدولة هى سفينة النجاة لها من أعاصير ذلك العالم ، ولكن جرى ذلك بعد فوات الأوان .

وليس صحيحا أن انهيار الدولة العثمانية حرر العرب ، إنما الصحيح مما نشاهده فى تاريخ القرن العشرين بعد الحرب العالمية الأولى ، أن انهيارها صحبه تفتت العرب وتناثرهم دويلات شتى لم تجتمع حتى هذه الساعه ، وسقوط الدول العربية أكثر فأكثر فريسة الاستعمار الأوربى والغربى ، والنظام الاستبدادى للدولة العثمانية صحيح ، وماعاناه منه العرب صحيح ، ولكن المقارنة بين حكومات العرب بعد الدولة العثمانية وبين استبداد عبد الحميد ، لا ينتهى بنا إلى تفضيل الحاضر مهما كانت بشاعة الماضى . ثم إن استعانة الدولة العثمانية بالأجانب والسماح لهم بالنفوذ فى ديارنا يقابله استعانة الثورة العربية بالانجليزية فى ١٩١٦ واحتلال الغرب بلادنا من بعد .

لا أقصد بحديثى الدفاع عن الدولة العثمانية ، فهى إرث مضى لن يبعثه الدفاع ولن يبعده الذم إنما كل ما أقصد قوله إن تعرض العروبيين للدولة العثمانية يجرى بعيدا عما تقتضيه اعتبارات النظرة العلمية الموضوعية ، وأنه على أى حال فلا وجه لمحاربة الجامعة الإسلامية بها وتشخيص تلك الدولة لها .

علمانية يوليو

يبقى الوجه المقابل ، وهو ماتصنعه الحركة الإسلامية من تشخيص للفكرة القومية فى جمال عبد الناصر ونظامه . وقد كانت خصومة سياسية عنيفة بين نظام جمال عبد الناصر وبين تنظيمات الحركة السياسية الإسلامية ، وخاصة الإخوان المسلمين ، وقد عانى رجال الحركة الإسلامية من هذا النظام الكثير مما هو معروف مشتهر ، ولكن ثمة وجوه مختلفة لنظام ٢٣ يوليه ، وإن التنظيم السياسى للدولة فى تلك المرحلة ، مهما اعتورته من مثالب ، فلا ينبغى أن يقوم بها التلازم بين هذا التنظيم المعين وبين الفكرة القومية التى جرت فى إطار الدعوة إلى الوحدة العربية المتحررة المناوئة للاستعمار .

وإن الانتكاس الذى حدث لثورة ٢٣ يوليه لايخل بالتوجهات الإيجابية التى قامت عليها حركة النهوض العربى وقتها كحركة مناقضة للاستعمار تدعو لعدم الانحياز لأى من القوتين الدوليتين الكبريين ، وما أكثر ما انتكست حركات الجهاد والكفاح لدينا فى القرنين الماضيين ، مما لاينبغى أن يخل بما حملت منها من إيجابيات ومماينبغى أن نحفظ لها فى وعينا التاريخى من عبرة دروس النجاح والفشل . يتساوى لدى فى ذلك محمد على وأحمد عرابى والسلطان عبد الحميد وعبد القادر الجزائرى ومحمد أحمد المهدى وجمال عبد الناصر وغيرهم .

ماينبغى مناقشته فى الأساس - وفى إطار موضوع هذا الحديث - هو مسأله التوجه العلمانى للقومية العربية على عهد عبد الناصر . وهذه النقطة هى مايجب تحريرها ، لأن الفكرة العربية فى مصر خاصة ظلت قريبة من التيار الفكرى والسياسى الإسلامى منذ الثلاثينيات ، ثم جاءت المخالفة بينهما فى الخمسينيات واضحة وسبب ذلك فى ظنى يرجع إلى عدد من العوامل ، منها أن كارثة فلسطين زكت التوجه العربى المشرقى فى مصر وصبغته بصبغة أهل المشرق العربى ، لأن مصر التفتت بشدة منذ ١٩٤٨ إلى جاراتها العربيات المشرقيات تحاول معها احتواء التهديد الصهيونى ، فاتصلت الفكرة العربية لديها باللون الشامى الذى سبق الإشارة إليه .

ومن هذا العوامل أيضا أن من طبيعة النظام الناصرى الربط بين الأمن وأجهزته وبين السياسة وأجهزتها فجاءت حدة الصراع بين النظام الناصرى وبين الإخوان المسلمين بنتيجة سياسية ملازمة وهى استبعاد الإسلامية السياسية عامة والحذرمنها مطلقا ، وكان هذا الاستبعاد يزداد حدة مع شعور النظام بأن أمنه التنظيمى مهدد أكثر مايتهدد من جانب الحركة الإسلامية خاصة ، ومع غياب الإسلامية السياسية تحل العلمانية وقد مكن لهذا الإحلال وأسرع به أن الفكر الكارزكسى بادر يدعم هذا التوجه ويعمقه ويحاول أن يحل عقيدته محل العقيدة الإسلامية فى السياسة . ورغم أن عبد الناصر كان فى غالب سنى حكمه حذرا ومتحفظا تجاه الماركسية ، إلا أن أثرها فى تعميق الخلاف بين التوجهين القومى والإسلامى كان كبيرا .

المهم من كل ذلك أنه يتعين علينا أن نكون يقظين متنبهين إلى المحاولات المتبادلة لتشخيص الفكرتين الإسلامية والقومية وإشاعة كل منهما الكراهة العميقة نحو الأخرى بهذا التشخيص ، فلا نكون بين إسلام وعروبة ولكن نكون بين عبد الحميد وعبد الناصر ، وبين أنصار الأول خصوم الثانى والعكس وننسى القضية الأساسية وهى هويتنا وجماعتنا السياسة ومستقبلنا .

* هذا ما عن لى فى هذا الموضوع ، اسأل الله تعالى لنا جميعا الهداية والرشاد .

هوامـش

لمزيد من إيضاح رؤيتى أود أن أقول أنه حدث للحركة العربية تغير مهم فى الخمسينيات والستينيات ، أملته أوضاع السياسة ، وباعد بينها وبين الحركة الاسلامية . فحكومات التحرر الوطنى التى اعتلت الحكم فى هذه الفترة قد أقصت الحركة الإسلامية من الساحة السياسية اقصاء شبه كامل ، ومن ثم ابتعد الفكر السياسى الاسلامى عن التأثير فى الصياغات والرؤى السياسية التى أرسيت لقيادة العمل السياسى الوطنى فى هذه الفترة ، فلم يعد التوجه الاسلامى السياسى مساهما فى تقديم الخيارات السياسية التى كانت موضع النظر والتفكير وقتها .

كما شهدت هذه الفترة ذاتها ، نمو التيار العروبى ، وكان ذلك استجابة للروابط التاريخية العميقة التى تربط أقطار العرب ، وكان أيضا بسبب استفحال الخطر الصهيونى كمهدد للأمن القومى لبلادنا على مدى المستقبل القريب والبعيد . كما شهدت الفترة نفسها نمو هذا التيار العروبى بصورته الشرقية ، وبما تحمل من صبغة علمانية متعارضة مع واحد من أهم أسس التصور الاسلامى ، ويرجع ذلك فى تصورى إلى ماسبقت الإشارة إليه من غياب الحركة الإسلامية عن المساهمة فى الخيارات السياسية والفكرية التى تشكلت فى هذه الفترة كما يَرجع إلى ما أدى إليه الخطر الصهيونى (فى قلب أرض الشام) من أن هذه البقعة من أرض العرب صارت هى بؤرة الصراع وملتقى الأنظار ، وسادت ملامح الفكر السياسى لأرض الشام وعظم التأثر بحركاتها السياسية عن التأثر بالحركات السياسية فى غير هذه المنطقة ، سواء فى المغرب العربى أو فى الجنوب العربى، وبهذه العوامل تبلورت حركة علمانية للقومية العربية سادت الفكر العروبى ، وفى مصر خصوصا على مدى الخمسينيات والستينيات .

من جهة ثانية ، كان هناك ظهور حكومات التحرر الوطنى فى بلادنا ، الأمر الذى طرح على الحركات الوطنية مشاكل الحكم وقضايا السياسات الاقتصادية والاجتماعية والخيارات المتعلقة بأهداف التنمية ، وكل ذلك على صورة عاجلة . وقد سعت قيادات التحرر الوطنى لاستصحاب التأييد الشعبى العريض الذى اجتمع لها مع تصفيتها للوجود الاستعمارى ، كان سعيها لاستصحاب هذا التأييد ماينسجم معه من تبنى لسياسات اجتماعية أكثر مراعاة لمصالح الجماهير الشعبية ، سيما أنه مع خروج الاستعمار تهاوت قوائم غالب القوى الاقتصادية الكثيرة التى كانت متعاونة معه ، أو التى وجدت وهيمنت فى مراحل الاحتلال . وجرى ذلك فى ظروف انتشار الأفكار والدعوات المتعلقة بالعدالة الاجتماعية بعد الحرب العالمية الثانية ، واتصال هذه الدعوات بموقف تحررى من الاستعمار .

هذا الذى جرى على المستوى الحركى السياسى ، انعكس فى المجال الفكرى . فالفكر القومى عموما ، والفكرة العربية خصوصا ، يصوغان فى الأساس تصنيفا سياسيا للبشر يعتمد على وحدة اللغة والتاريخ مع الاتصال الجغرافى ، ويدعوان إلى بناء الدولة وفقا لهذا التصنيف للجماعة السياسية وهذه الفكرة لاتتضمن بذاتها وبمؤداها النظرى نظاما اجتماعيا محددا ولا رؤية فلسفية معينة . وفى هذا المجال جرى الحوار والصراع بين الفكر العروبى والفكر الماركسى الذى يقوم على نظرية تتضمن موقفا فلسفيا واجتماعيا . وعبر هذا الحوار وفى خضم محاولة العروبيين العلمانيين بناء تصور نظرى يناهض الماركسية لحق الفكر العروبى رشحات من المادية الفلسفية للماركسية وتصوراتها المادية عن مراحل تاريخ العالم وعن الدين ودوره .

العروبة بالإسلام
ضرورة منهجية
ونظرية وحضارية ودولية

مجدى رياض

الإنسان موقف - هكذا يقولون - ونحن معهم فى هذا ومع الإنسان أيضاً فى ضرورة تحديد مواقفه لا كما يريد هو فقط ، ولكن كما تريده الحياة أن يتفاعل معها ، والذين يتصدون لقضايا التغيير والتقدم فى أمتهم تفرض الضرورة عليهم اتخاذ المواقف سلباً أو ايجاباً وتلك بديهية يعرفونها ويمارسونها كل يوم ، ويعرفون أيضا أن كل مايمس مصير الأمة ومستقبلها من مواقف تاريخية لابد من أن يلتحم فيها الجدية والصدق ، ليس فقط فى عالم الفعل والإرادة . ولكن فى عالم الوعى والدراسة العلمية أيضاً .

وكذلك هو الإنسان الثورى العربى/المسلم .. لايستطيع أن يواجه مشاكل واقعة متفرجاً قابعاً وسط زخم الكتب والمصطلحات . أو منفعلاً - مندفعاً وراء شعار أو حركة تحمية من ملاحقة الأسئلة التى يطرحها الواقع عليه ، إنه لابد من أن يعانى فى كل لحظة عذابات الناس ودروب الوعى الشائكة ، فيصوغ مفاهيم وقيم ووجدان المجتمع القادم تماماً كما يريد أن يعيد صياغة مؤسسات الواقع الاقتصادية والسياسية ، ومن ثم فإن أول وأخطر القضايا التى سيجدها أمامه دائماً متيقظة وملحة .. أينما رحل فوق الأرض العربية : هى قضية الدين .

إن الإنسان الثورى العربى مطالب بأن يتخذ موقفاً صريحاً وعلمياً من الدين ينحاز إليه أو يقف ضده إن استطاع ، والانحياز إليه ليس بمفهومة غير العلمى - لدى الليبراليين والماركسيين ، أى الانحياز إليه على الأقل بشكل مرحلى خشية من الجماهير ، ولكن فى الانحياز المطلوب لابد من الصدق والمعاناة للبحث والتنقيب لفرز كل جوهرى عن كل ماهو مدسوس على الفكر بثه الاستعمار ، وخلفته عصور الجمود والتقليد والتخلف التى نمر بها ..

فمنذ الفتنة الكبرى واعتلاء بنى أميه الحكم ظهرت الفرق الإسلامية وبدأت الخلافات الفكرية والسياسية تتفاقم حتى وصلت إلى النزاع المسلح فى بعض الفترات ، وظلت آثارها حتى يومنا هذا . .

وعندما ضعفت الدولة العباسية وإنقسم العالم الإسلامى إلى دويلات تتناحر فيما بينها منذ القرن الرابع الهجرى . ومالت كل من هذه الدويلات إلى اتخاذ قاضيهم ذا مذهب معين ويتمايزون به عن الآخرين .. بدأ عصر إقفال باب الاجتهاد ، وعندما تعطل ملكة العقل بزدهر التعصب ، ويتوارى الابداع .. وتتقدم السلبيات لتقود الواقع ، وأكبر مثال على هذا التعصّب والتقليد هو القتال الذى نشب فى مصر المذاهب الفقهية فى عهد الإخشيدى .

وطرأت على العالم الإسلامى بعد ذلك المشاكل الفكرية والاجتماعية ، ولم تقابل بجهد فقهى لاستنباط الأحكام لتحقيق المصالح ، بل كان يتم الاكتفاء بالرجوع إلى آراء الأئمة والتى تحولت إلى شهر سلاح التحريم فى وجه كل رأى جديد يدعو إلى التطور وحل مشاكل الإنسان المسلم ، والذى ساعد على هذا الاتجاة التقليدى والمنطق التحريمى هو مصالح الحكام المستبدين فظلت الدعوة إلى إطاعة أولى الأمر مسلمة من يخرج عليها يتهم بأنه يدعو إلى قيام الفتنة والصراع بين المسلمين .

وخرجت الصوفية المعهودة من تحت عباءة التقليد والاستبداد والانحلال الاجتماعى ، وانعزلت بمريديها بعيداً عن مواجهة مشاكل الحياة المعقدة ، واستغرقت نفسها فى التجربة الوجدانية فشطرت الإنسان المسلم إلى شق واحد - الروح - ومن يوم أن خرجت هذه إلى الواقع الإسلامى لم ترحل عنه حتى الآن بل امتدت بالممارسات وشعائرها الخاصة لتفرض أنماطاً من السلوك والتفكير السلبى (كزيارة الأضرحة والنذور .. والموالد .. الخ) وساد هذا التفكير السلبى معظم العالم الإسلامى والقاعدة العريضة والفقيرة فيه ..

ويقفز فجأة أمام تلك المقدمة السؤال الحذر : إذا كان هدف الحديث ليس الاستغراق فى العبادة حتى مرحلة التصوف التى تبعدنا عن متناقضات الواقع الاجتماعى حيث العزلة والخلوة؟ وإذا كنا نقول : أن دورنا الأساسى هو تغيير هذا الواقع العربى ومواجهة مشاكله ، فلماذا يطرح هذا الحديث الآن ؟ ! وهل هناك ضرورة لذلك ؟ !

نعم - نقول - هناك ضرورة لاستمرار هذا الجدل ، فالحديث عن الدين وموقفنا منه ودوره فى التغيير والتطور أصبح أكثر إلحاحاً من ذى قبل ، وأكثر حضوراً مما لا يستدعى تأجيله للمستقبل وذلك لعدة اعتبارات جوهرية وعلى عدة مستويات منها المنهجية . والنظرية والتاريخية والحضارية والدولية ، ولسوف نقف عند كل واحدة من هذه الاعتبارات - المستويات - حتى نحدد ما نقول .

أولا : منهجياً

إن كل اتجاه سياسى يريد أن يغير الواقع ويثور عليه وله واضعاً نقطة البدء لديه الإنسان وراسماً هدفه النهائى سعادة الإنسان ، لا بد من أن يقدم تفسيراً لظاهرة الشوق الإنسانى نحو التألية ، إن هذه الظاهرة (التألية) لم تتحدث عنها الطبيعة ولم ينطق بها أى كائن من كائناتها الأخرى وذلك وفق المناهج العلمية ، بينما انفرد الإنسان بهذه الظاهرة وظلت تؤرقه ولازمته منذ بدء الخليقة ختى الآن مرورا بالمجتمعات البدائية والعصور الوسطى وحتى الآن وقد اتخذت هذه الظاهرة الإنسانية صوراً عديدة من العبادات والطقوس ، واختلفت فيما بينها فى الأداء تبعاً لاختلافها فى المعتقدات الدينية ، فبينما كان بعضها يؤمن بتعدد الآلهة . كان بعضها الآخر يتجه نحو التوحيد (كإخناتون فى مصر) وعندما كانت بعض الشعوب تقدس الحيوانات أو نوعاً خاصاً منها (كالبوذية) وكانت هناك شعوبا تعبد الشمس والنجوم والنار ..

عرفت هذه بالأديان الوثنية .. وفى العلوم الاجتماعية يلقبونها بالديانات البدائية أو البشرية (الوضعية) ليفرقوا بينها وبين الديانات السماوية التى تقوم على الوحى والنبوة والتوحيد : كاليهودية والمسيحية والإسلام .

وإذا كانت جنات الأرض . وفلسفات العصر التى تحاول أن تقدم التفسير الكلى للكون . والرموز والشعارات البديلة عن الدين قد أخفقت مرتين : الأولى : حينما أنكرت الدين وفق ماتدعيه من تصورات علمية ، والثانية حينما عجزت عن إشباع عطش الإنسان الدائم وتوجهه نحو الكمال الإلهى ، فإنا مطالبون أكثر من غيرنا بالاجابة عنه بحكم الزمان : حيث التراث الروحى المتراكم فوق هذه الأرض العربية التى كانت مهبط الديانات السماوية وأرض النبوات ، وبحكم المكان فالموقع المميز والمتوازن مابين روحانية الشرق المغرقة .. ومادية الغرب القاتلة .

إن إعادة التوازن الى الحضارة القادمة .. يبدأ بإعادة التوازن إلى وحدة الإنسان ، وتلك الإعادة لابد من أن تبدأ من هنا ، فالإسلام من حيث هو دين التوحيد (الإلهى - والمعرفى - والأخلاقى) والعروبة من حيث هى بشر فوق أرض واحدة وعبر التاريخ يسعون إلى التوحيد المكانى ، فإن العروبة بالإسلام - مثلما كانت - تستطيع أن تقدم الصياغة الحضارية الجديدة : فتعيد إلى الإنسان مكانته .. وتعيد إلى الإنسان توازنه .

فتعيد إلى الإنسان مكانته : تلك المكانة السامية التى وضعه الخالق سبحانه وتعالى فيها منذ أن جعله خليفته فى الأرض وفضله على كل المخلوقات الأخرى ، وإذا كانت فلسفات القرن الثامن عشر قد حولته وفق نظريات النشوء والآرتقاء إلى جزء من عالم الثدييات الحيوانية لا

يفصله عنها سوى بعض المهارات التى تمارسها أعضاؤه بحكم التناسق المتطور لجهازه العصبى، فإن العلم فى القرن العشرين قد أتى لنا بنظرية السوسيو - بيولوجى أى علم الأحياء الاجتماعية ، والذى يحاول الباحثون فيه دراسة وتفسير الوجود الاجتماعى والبيولوجى للإنسان ، أتى هذا العلم ليؤكد أن الإنسان متميز منذ بدء الخليقة عن الكائنات الحية جميعاً ، وأن امتيازة مفطور فى خلاياه التى تتضمن صفات خاصة به وحده ينقلها إلى أبنائه وأجياله ، وتتطور هذه الخلايا حاملة خصائصه الوراثية تطوراً خاصاً ، ويتأكد تمايزه أيضاً بالعقل والقدرة على وضع الأدوات واختراعه للغة والتنظيم الاجتماعى ..

وإذا كنا نضع علم القرن العشرين فى مواجهة علم القرنين الماضيين فإن ذلك استدلال جانبى للقضية الأساسية وهى مكانة الإنسان خليفة الله على الأرض ، والذى سخر الله سبحانه وتعالى له الجبال والأنهار والشمس والقمر والأشجار والزروع والدواب ، من أجل أن يقدر على اقتحامها .. ومعرفة قوانينها للسيطرة عليها والعيش فيها : (ولقد مكناكم فى الأرض وجعلنا لكم فيها معايش قليلا ما تشكرون) "سورة الأعراف : الآية ١٠" ، وما بين اقتحام الطبيعة المسخرة والعيش فيها ، وما بين التمايز عليها وعلى كائناتها كانت هبة الله سبحانه وتعالى للإنسان هى "ملكة الاختيار" وهى سمة الخلافة وسمة التمايز والتفاضل ، فملكة الاختيار بين الخير والبشر .. بين الإيمان والإلحاد تقوم فى الأساس على العقل والأرادة ، ومن هنا فإن الإسلام لا يرضى للإنسان أن يقبل أى قيد للعقل (كالتخلف والمحافظة والتقليد) ، أو بمن يشل الإرادة (كالاستبداد والاستعمار) والرضى بهذه الأوضاع هو بمثابة جحود لنعمة الله وتعالى التى وهبها للإنسان دون باقى مخلوقاته وهو فى الوقت نفسه انحدار بمكانته الرفيعة .

وتعيد إلى الإنسان توازنه : ذلك التوازن بين حاجاته الروحية والجسدية ، وما بين أموره الدنيوية والأخروية ما بين تجريدات العقل والايمان ، لقد قرر جوته : "إن أهم قضية فيما يخص الإنسان ووضعه هى قضية الإيمان والإلحاد ، والفترات التى يسودها الإيمان هى أحسن أدوار الإنسان ولكننا نقرر أن الإلحاد لابد من أن يتوارى الآن ذلك لأن الإلحاد عجز عن أن يقدم إجابات التساؤلات الميتافيزيقية التى يطرحها الإنسان أينما وجد الانسان وعبر تطورة حتى هذا القرن ، مازال الكون وعجائب صنعه، تزيده اكتشافات العلم حيرة ، فيتساءل عن خالق هذا الكون ؟ وكيف أوجده كيف بدأت الحياة على الأرض ؟! وإذا حاول أن يرتاح من عناء البحث عن الحقيقة فإن حقيقة الموت تحاصره كل يوم وتحصد من حوله وتقترب منه بالقلق الدائم حول ظاهرة الموت .. متى وكيف ؟! وهل ينتهى الإنسان بالموت ؟! أم أن هناك حياة أخرى ما بعد الموت .

لقد شنت الاتجاهات الإلحادية حملة عاتية على الغيبى وأقيمت فى بعض الدول محاكم التفتيش لمصادرة الفكر ، وتحت شعار حرية الإنسان وسعادته رفضت أن يتطلع الإنسان فيما وراء أو فوق الطبيعة ، وألغت الأديان تحت شعار سيادة العلم ونظرياته ، ولكن كل الاكتشافات العلمية لم تستطع أن تلغى الاحتياج إلى الدين لأن :

أ- كل النظريات العلمية تظل خاضعة للنقض بنظريات جديدة قد تطورها أو تثبت عدم صحتها فتلغيها ..

ب- والعلم لا يقدم ما يشبع البحث الإنسانى المتلهف نحو المعرفة الوجودية ، فالعلم يجيب فقط عن السؤال : كيف يحدث ؟! لكنه لايستطيع الإجابة عن السؤال : لماذا يحدث ؟! أى تفسير العلة والسبب وراء الحدوث .

ج- وأذا كانت الفلسفات المادية - وخاصة الماركسية - حاولت أن تسد عجز العلم بتقديم تصورها حول الوجود > فإنها فى نهاية المطاف قدمت تفسيرا غيبياً فالمادة الأولى - البديله عن الله - هى سبب الوجود ، وإذا أردنا أن نحددها ونعرف ما هى بالضبط هل هى المادة ؟! أو الأشجار ؟! أو الهواء ؟! .. إلخ لكانت الإجابة (كما أجاب لينين من قبل - بإنها لا هذه ولا تلك . لكن المادة التى أقصدها هى مقولة فلسفية توجد وجوداً موضوعياً خارج الإنسان ومعنى ذلك أن المادة كائن غيبى أيضاً) .

د- إنعكاس مادية المعرفة فى الحضارة الأوربية على الأخلاق مما جعل المادة مصدر القيم ومعياراً لها ، وتحول هذا النزوع المادى إلى استعمار خارجى للشعوب ، وإلى افتقاد العلم والتكنولوجيا إلى الغائية مما دفع بالعلم إلى خدمة الحروب التدميريه - كالحرب العالمية الأولى والثانية والتسلح الذرى - بالإضافة إلى تلوث البيئة وإلى استخدام الأجهزة العلمية - فى الإعلام مثلاً - فى الغزو الثقافى للشعوب الفقيرة بل وفى تدميرها النفسى والأخلاقى ..

وإذا كانت أزمة الحضارة الأوربية قد تجسدت فى عدم القدرة على صياغة مفهوم ودور فعلى للإنسان ، فإن نقطة البدء كانت حينما شطرته إلى إنسان البعد الواحد ومن ثم وصلت إلى الإنسان الوجودى .. الآلى .. الأنانى .. العنصرى ، لقد تمثل الخواء الروحى وعدم التوازن لإنسان هذه الحضارة فى ظاهرة الفيلسوف "التوسير" - الماركسى الفرنسى - فلقد تصاعد اضطرابه النفسى وفقد توازنه حتى انتهى به إلى خنق زوجته بيده دون سبب وبهدوء شديد ذهب إلى أصدقائه من الجيران ليخبرهم بما فعل .

وها نحن مطالبون أمام أنفسنا وأمام الحضارة الإنسانية أن نقدم التصور الإسلامى لمسألة الوجود والإنسان والمجتمع حيث يتركز فى :

أ- رفض الخرافات والأساطير فى فهم الكون أو تصور الخالق أو قصة الخلق ..

ب- الدعوة إلى العقلانية فى فهم الكون وفى الإيمان بالخالق .

ج- واذا كان الله هو الخالق لهذا الوجود - أى الفاعل الأول - فإنه جعل هذا الكون يسير وفق سنن ثابتة علينا أن نكتشفها - أى معرفة القوانين الذاتية للطبيعة .

د- وبحكم الحضور الإلهى الدائم فى كل شىء وفى كل مكان فإن مجموع العالم من كائنات وأشياء يغدو مقدساً وعلينا أن نتكفل بهذا العالم ، بحمايته وتطويره وهى مهمة شاقة ولكنها سامية ، إنها فى مستوى الأمانة التى حملها الله للإنسان) .

هـ- وينعكس التوحيد على القيم الأخلاقية لأن الله مبدأ الخير فلابد من ممارسة الفضيلة والخير على الأرض ومن هنا يأخذ العمل والعلم معناهما الخلقى .

و- ويتم التوحيد فى المعرفة بين العقل والتجربة والوجدان ويتوحد الفكر والعمل وتتوحد الفلسفة والدين .

أما إنسان التوحيد فإنه يحيا على التوازن الدائم بين الدنيا والآخرة : (وابتغ فيما آتاك الله الدار الأخرة ولاتنس نصيبك من الدنيا) "سورة القصص : الآية٧٧"، وكذلك بين الجسد والروح وبين الإسراف والبخل : (ولاتجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا) "سورة الإسراء : الآية ٢٩"، ويتنقل هذا التوازن من دائرة الفرد إلى المجتمع فيتم الدعوة إلى الجماعة والتشديد على أهمية الجماعة ، وبينما يدعو الإسلام إلى التوازن بين الفرد والمجتمع ، بين الحرية الليبرالية والعدالة الاجتماعية - داخل المجتمع الواحد- فإنه - يؤكد التوازن بين المجتمع والمجتمعات الأخرى فلا عنصرية .. ولا استعمار - ولا بخس لحق أحد .. ومن هنا كان توصيف هذه الأمة التى تقوم بالتوازن بإنها أمة عدل - وسط: (وكذلك جعلنكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً..) "سورة البقرة : من الآية ١٤٣" .

وبالرغم من هذا الإلحاح على التوازن بين المادية والروحية بين الدين والدنيا ، فإن الإسلام يرفض أن تكون هناك أية سلطة تدعى لنفسها أنها ظل الله على الأرض ، فلا رهبانية للإسلام.. ولا احتكار لتفسير كلام الله .. لأنه كلامه - سبحانه وتعالى - لابد من أن يسعى إلى فهمة ودراسته كل مسلم دون وسيط .

وهكذا فانه على المستوى المنهجى يبقى الدين ضرورة أساسية فى إعادة صياغة وتأكيد مكانة ودور الإنسان كعنصر أساسى للتغيير ، والإنسان فى مفهومنا الدينى فردى ..

اجتماعى .. إنسانى ، وهو أيضاً مادى - روحى له رؤية للوجود وللطبيعة وللعالم الأخر .. ما بعد الموت ، إنه بالعلم والعمل يطور واقعه المعاش ويسود الطبيعة .. لكن العلم والعمل لديه يحملان طابعاً غائياً أخلاقياً ..

ثانيا : نظرياً وتاريخياً

إن الحديث عن ضرورة الدين منهجياً لابد من أن يضعنا بداهة على طريق الضرورة النظرية كنتيجة وكخطوة تالية للمنهج ، لأن النظرية بالضرورة ترتبط بالواقع .. ولأننا ننطلق من واقعنا العربى كنقطة بدء فى تصورات التغيير كان علينا أن نشير إلى نقطتين مركزيتين فى حديثنا هنا :

الأولى : أن المناهج التى تتناول الطبيعة المادية - كالعلوم التطبيقية - والمناهج التى تتناول التجريد العقلى - كالفلسفة والرياضيات - لا تنظر بعين الاعتبار إلى الزمان والمكان ، وتستدل على صحة أو بطلان قضاياها منطقياً فى حين أن القضايا الاجتماعية تحتاج - إلى جانب العلمية والمنطق - إلى عامل هام جداً ألا وهو "جغرافية الفكر" على حد تعبير على شريعتى : (فحينما تسمع رأياً فى قضية اجتماعية صحيحة كانت أو باطلة علينا أن ننظر فى أى بيئة تطرح هذه القضية فلا توجد قضية أبداً غير مرتبطة بكل أبعاد المجتمع التى طرحت فيه وبيئته) ، ومن هذه الزاوية فإن الدعوة القومية العربية لايمكن لها أن تعتمد على النظريات الأوربية ، لأن هذه النظريات كانت تعبيراً عن ظروف ومشكلات أوروبا .. وتحليلاً لواقعها وتاريخها ، وقد اختلفت فيما بينها باختلاف ظروف ومشاكل كل بلد أوروبى عن الآخر - أى خصوصية الزمان والمكان - ومن ثم فإن الحركة العربية لابد لها من أن تصوغ رؤيتها ونظريتها القومية من خلال خصوصية واقع وتاريخ أمتها وتكون تلك الخصوصية هى نقطة الانطلاق نحو بلورة مشروع وحدة هذه الأمة .

الثانية : إن الظروف التاريخية لبلورة الأمة العربية تضع أمامنا خصوصية العلاقة مع الإسلام، حتى تدفعنا إلى القول : إن تاريخ انطلاق الدعوة الإسلامية فى الوطن العربى هو نقطة الارتكاز فى الحديث عن تبلور الأمة العربية وبروز معنى العروبة وامتداده ، فقبل الإسلام كانت العروبه تعنى القبلية .

كان العرب يعيشون حالة قبلية ، وكانوا يرزحون تحت الاستتباع الحضارى والسياسى للإمبراطوريات من حولهم .

لكن بعد الإسلام والفتح الإسلامى للوطن العربى انتقلت من الطور القبلى إلى الطور القومى وذلك بتزاوج القبائل مع الشعوب والمجتمعات القائمة فى الرقعة الممتدة من الخليج العربى إلى المحيط الأطلنطى ، ومن خلال السلطة المركزية وتوحيد اللغة - بسبب والمضمون الثقافى والحضارى والحضارى الواحد تحت الحضارة الإسلامية ، حتى أصبح الحديث عن العربى الإسلامى - العروبة والإسلام - حديثاً ذا مدلول واحد سأل أبو جعفر المنصور مولى لهشام بن عبد الملك عن هويته قال : إن كانت العربية لساناً فقد نطقنا بها وإن كانت ديناً فقد ذبنا فيه) وألقى هذا التداخل - التوحد بظلاله على عصرنا الحديث ، فمازال الخطاب الأوربى فى بحثه عن العروبة والمسلمين يستخدم اللفظين كمترادفين .

من خلال الفكرتين السابقتين نستطيع القول : أن الدين الإسلامى لم يكن أحد عناصر تكوين الأمة العربيه فقط كما هو دور الدين فى بعض القوميات أخرى ، بل كان العامل الأكبر والحاسم فى تكوين بلورة الأمة ، والإسلام كدين ثم بعد ذلك كدولة حضارة استطاع بهذه التاريخية الخاصة أن يصنع نسيج جدران ويصوغ محيط الأفكار والمعتقدات .. بل يحدد كثير من أنماط السلوك واتجاهاتها لدى المسلمين وغير المسلمين . إنه بعبارة وجيزة قد كون ثقافة هذه الأمة وهويتها .

لقد ظلت هذه الهوية الثقافية الحصن القوى ضد كل أشكال الطمس الحضارى الذى حاولت أن تحققه جحافل الغزوات الاستعمارية طيلة تاريخنا القومى ، وإذا كان الاستعماران البريطانى والفرنسى فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر قد استطاعا أن يشاركا بجهد منظم ومدروس فى عزل الدين عن الدولة ، وفصل المعرفة الدينية عن التعليم الرسمى وفى تدعيم جماعات التصوف فى عزلتها عن المجتمع والصراع ، وفى تزوير التاريخ الإسلامى والتقليل من أهمية وعظمة الحضارة الإسلامية ، وفى محاربة اللغة العربية والعادات والقيم ، فإنهما - وبرغم الجهد المنظم والقوة المسلحة - لم يقدرا على انتزاع الإنسان العربى البسيط من هويته الثقافية والتراثية ، لقد نجح الإستعمار فى التأثير على قطاع المثقفين أو الطبقه الحاكمة الموالية له ، ولكن المواطن العادى ظل يستمد قدرته وقوته على التصدى لهما من ميراثه الفكرى والتراكم التاريخى الذى يمثله كمونه الحضارى .

لقد ظل هذا المواطن العادى (الجماهير) هو وقود الثورات التحررية والاجتماعية العربية ، وظل أيضاً الضابط للدعوات الفكرية - منذ عصر النهضة - يقوم بفرز الأصيل منها عن المقلد بفطرته وكمونه ، وإذا ألقينا نظرة على الكتابات القومية نجد أن الذين ارتبطوا بحركة سياسية

فى الشارع العربى ظلت قضية الإسلام ملحة فى كتاباتهم وآرائهم (بتفاوت صدقهم ونضالهم) بينما كتابات وآراء الذين لم يرتبطوا بحركة جماهيرية اتجهت نحو العلمانية ، ونستطيع كذلك أن نفهم هذا التأييد الجماهيرى الساحق الذى أعطته الأمة العربية للزعامة الناصرية .

وإذا كانت الجماهير هى نقطة البدء والغاية فى النضال الفكرى والحركى للإنتقال بالأمة العربية إلى مستقبل أفضل ، وإذا كان الدين الإسلامى محفوراً فى وجدانها بخصوصيته التاريخية فى تكونها القومى وتطورها ، فإن ذلك يفرض علينا أن نقدم تصوراتنا الاقتصادية والسياسية والثقافية بما لايتصادم مع هذا الوجدان العام وبما يتفق مع خصوصيتنا الحضارية وتصورنا لدورنا فى التاريخ - لا كماض وحاضر بل كمستقبل أيضاً - بالإضافة إلى فتح باب الاجتهاد بعد عهود طويلة من الإغلاق .

إن محاربة الممارسات الخاطئة التى تتم باسم الدين ونفض التراكمات السلبية الناجمة عن فترات التخلف والاستعمار وتقديم الحلول الصحيحة والواعية لمسائل السلطة ومشاركة الجماهير ووحدة كيان الأمة - كأقطار وإمارات - ووحدة عناصرها - كأغلبية وأقليات دينية وعرقية - وعدالة التوزيعَ مع التنمية المستقلة ، كلها مهام نضالية تتزامن وتترابط مع اكتشاف وفرز كل ما هو إيجابى فى تراثنا الدينى .

إن الوطن العربى وكذلك العالم الإسلامى - كجزء من العالم الثالث - يمر بالحالة التى سماها من قبل مالك بن نبى "بادرة الحضارة" أى المرحلة التى تسبق الحضارة ، ومن ثم فإن الطريق أمامه طويل وشاق وعليه بالضرورة أن يجتازه (وذلك بأن يتخلص من القابلية للاستعمار ، وهو واجب عليه حتى يحول بين تعايش الدول الكبرى وبين أن يأخذ هذا التعايش اتجاهاً استعماريا مشتركا بالنسبة للبلدان المتخلفة ، ولن يتاح لنا أن نحقق هذه هذه التغييرات جميعاً إلا إذا التزمنا بتوجيه الثقافة) .

وأذا كان الاستعمار والتخلف والتجزئة تتحالف ضد الإنسان العربى وتحاصرة وتقتله كل يوم فإنه بات - حتى بالضرورة الحيوية - أن نتقدم للمواطن العربى بالحلول الصحيحة لفك الحصار وللحياة والانطلاق نحو عدة أفضل ، وفى الوقت نقدم له تلك الحلول وفق ميراثه الدينى .

إنها منظومة الأصالة والتجديد .. وهى دور نظرى وتاريخى .. ولا يوجد مرشح لاقتحامها غيرنا . فالنهضة الحضارية (تقوم على أساس تحديد مشروع حضارى يهدف إلى الإجابة عن إشكالية المدينة الفاضلة والإنسان الكامل من خلال رؤية عربية تجمع بين خصوصية الأصالة وبين الحياة المعاصرة فى اتجاه مستقبلى متقدم) .

ثالثا : حضارياً ودولياً

إذا كانت الأمة العربية ودويلاتها تنتمى إلى العالم الثالث ، فإن موقفها من الصراع الدولى يتحدد وفق انتمائها للعالم الثالث - أو الدول النامية - الذى هو فى صراع دائم مع التخلف فيها وفى الوقت ذاته مع الحضارة الاستهلاكية المعاصرة (بشقيها الغربى والشرقى) وهو صراع مفروض عليها من قبل هذه الحضارة .

وإذا كان العالم الثالث - النامى - هو مجموع (الشرق بمعناه التاريخى القديم والجنوب بمعناه الجغرافى الحديث) ، فإن هذا التعبير السياسى - العالم الثالث - لا يمكن استخدامه من الزواية الجغرافية فقط ، وذلك لأنه (بالدرجة نفسها تعبير حضارى) ، ومن هنا كانت خصوصية هذا العالم - الحضارة والجغرافيا - هى التى وقفت وراء تبلور فكرة "عدم الانحياز" التى بزغت فى مرحلة ماقبل الوفاق الاستهلاكى أى فى الخمسينيات ، تلك الفكرة التى تجسدت فى مؤتمرات دورية بدأت منذ مؤتمر باندونج ، ذلك المؤتمر الذى اعتبره أحد المعلقين الغربيين بأنه لم يحقق أى نتيجة عاجلة لكنه استطاع تجميع القوى التى تطور التاريخ ..

واذا كانت الحركة الثورية العربية مطالبة بأن تحدد موقفها بالاندفاع إلى والدفع بحركة عدم الانحياز - الدول النامية - فإنها مطالبة بأن تدرك الدور المنوط بها على محور الدول الإسلامية التى كانت تؤلف مايقرب من نصف أعضاء مؤتمر باندونج (إذ كان من بين الدول التسع والعشرين التى حضرت مؤتمر باندونج أربع عشرة دولة إسلامية ، وعلاوة على مافى هذا الرقم من دلالة فإن نظرتنا إلى الخريطة ترينا أهمية الواقع الإسلامى فى فكرة الأفروآسيوى) ، إن هذا المحور بامتداد حدوده بين ثلاث قارات يصنع مايسمى "بالقارة الوسيطة" كما وصفها أحد المسؤولين الفرنسيين فى مؤتمر باندونغ وسماها من قبل نابليون هذه القارة الوسيطة (بطبيعتها مفترق طرق لجميع الأجناس وبوتقة تنصهر فيها الصفات الجنسية وتمتزج الحقائق الاجتماعية وتذوب الاختلافات التى قد تكون مع ذلك صريحة فى وحدة انسانية ليست من النوع البيولوجى أو الاجتماعى أو السياسى ولكنها ذات طابع روحى) .

إن امتداد محور العالم الإسلامى من طنجة إلى جاكرتا والذى يتطابق مع محور العالم الأفروآسيوى يفرض دوراً مميزاً للإسلام بوصفة قاسماً مشاركاً مع الثقافات الروحية فى العالم بصفة عامة والعالم الثالث بصفة خاصة ، هذا الدور ذو السمة الروحية لايمكن أن ينحصر كما يتوهم بعض المثقفين فى مجرد أداء تعليمى ودعوة دينية إيمانيه بل لا بد من أن يبلور سماته الروحية وقيمة إلى (نظام اجتماعى كما يترجم إليه جميع إمكانات الطبيعة بحيث يحول هذه

وتلك إلى حلول مـادية للمـشـاكل التى تواجـهـه فى الإطار الأفـروآسيـوى أو فى الإطار الإنسانى) ، وبذلك لن يقف الدور عند حدود التراكم الكمى والامتداد الجغرافى بل يمتد إلى الدور التـاريخى / الحـضـارى حيث إن (الدور التـاريخى للعـالم الإسلامى يتـحـدد بوضـعـه الاجتماعى) .

إن أمتنا العربية مطالبة اليوم وأكثر من أى يوم مضى بأن تلعب دورها القيادى فى إطار الدور التاريخى / الحضارى المستقبلى الذى يفرضه الواقع المكانى - الجغرافى ، كما تفرضه وقـائع الماضى وإشكاليات الحاضر ، إن هذا الدور القيـادى يحكمـه انتمـاؤها إلى الدائرة الحضارية التى اتخذت الإسلام ديناً ودولة (وهذه الدائرة الحضارية الثقافيـة هى بمثابة همزة الوصل أذ إنها تشارك فى كل الدوائر الحضارية الهندية - الآرية من ناحية والدوائرة الحضارية الصينية - الآسيوية من جهة أخرى) ، ومن ثم فإن مواجهة خطر الهيمنة الحضارية القادمة إلينا من الشمال فرضاً أو من الحضارة الغربية واقعاً تفرض على أمتنا أن تأخذ بزمام المبادرة التاريخية الحضارية ، وذلك لأن الدائرة الثقافيـة العربيـة داخل الدائرة الثقافيـة الإسلاميـة - التى تؤلف القارة الوسيطة للدوائر الثقافية الأخرى - (هى أكثر هذه الدوائر انسجاماً ووحدة ، وذلك بفضل وحدتها اللغوية العربية ولأن لغتها هى لغة الرسول ، وبسبب كثافة وحدتها الثقافية) .

ومن هنا كان من الضرورى التأكيد دوماً والتشديد بالبحث وبالتوجه على العلاقة الخاصة بين الأمة العربيـة والعالم الإسلامى أو كما يقال بين العروبة والإسلام فى الدائرة الحضارية ، لأنه بدون فـهم صحيح لهذه العلاقة وبدون تطويرها ودفعـها إلى أفق مستـقبلى واع سوف تضعف العلاقة الجدلية بين دائرتين تؤلفان معاً الضابط الرئيسى لإيقاع ومسيرة حضارة الجنوب - كتلة عـدم الانحيـاز - ويمثلان معـاً وبحق "العـروة الوثقى" (التى من خـلالهـا يمكن فـهم إشكاليـة تغير ميزان القوى فى العـالم اليـوم ، وتحديد استـراتيـجيـتنا الحضـارية فى مواجهة الاستراتيجية الحضارية المضادة - الاستعمارية الصهيونية - التى تعمل أول ماتعمل على تفتيت العروة الوثقى وتحويل جبهة الحرب من أجل التحرر والنهضة إلى جبهـات للحروب الأهلية الداخلية) .

إن مهمة أمتنا العربيـة وفق دورها المركزى فى تكتل عدم الانحياز هى تفجير الطاقات الكامنة فى هذا التكتل . وفرض وجود مشاريعة الحضارية فى الصراع الحضارى - الدولى المفروض عليه ، كما ينبغى فرض وجوده الفاعل على الخريطة السياسية الدولية وقيامة بتغيير

هذه الخريطة إلى وضع التوازن العادل .. ووقف التسلط والاندفاع نحو تدمير الذات الإنسانية بأسلحة الدمار الشامل ومجون العلم اللاغائى ..

أن النكسات التى تعرضت لها فكرة عدم الانحياز وما آلت إليه أوضاع البلدان الممثلة لتلك الكتلة لاتعنى - كما يريد الأعداء - إعدام هذه الفكرة وفك الارتباط بين الدول المتكتلة حولها ، ولكن الأمر يستدعى - كما يرى الدكتور جمال حمدان - (ضرورة ترابط دول عدم الانحياز ترابطاً وثيقاً فى نسيج ضام غير منفذ لتسربات الاستعمار ، والوحدة الإفريقية والتضامن الاسيوى/ الافريقى وتفاعل القارات الثلاث مراحل على هذا الطريق" ، ولا ينبغى أن نترك للخلافات المفتعلة والصراعات الثنائية والثانوية - الدائرة حول الحدود والأقليات أو المذاهب والنظم الاجتماعية - تضفى على الصراع الرئيس والأساس مع الاستعمار الحضارى أعلى مراحل الامبرياليه ، ومع التخلف والتجزئة .

إن دور أمتنا فى داخلها أولا وفى إطار الدائرة الإسلامية ثانياً وعلى صعيد تكتل عدم الانحياز ثالثاً ، ومن خلال ترتيب غير ميّكانيكى بل بجدلية واعية يتمثل فى : رأب الصدع وتوحيد الجبهات واستهاض الصمم .. وتكثيف القواسم المشتركة .. وتحديد الأخطار القريبة والبعيدة ، أى استعادة كل عناصر التوحيد والانطلاق وهى (العناصر التى منها تتكون رسالتنا الاستراتيجية فى مرحلة تغير العالم) على حد تعبير د. أنور عبد الملك ..

إن الأحداث المتشابكة والمتغيرة على الخريطة السياسية الدولية توضح بجلاء ودون أدنى شك ضرورة الانتباه والتركيز على الارتباط الجدلى بين العروبة والإسلام كضرورة حضارية ودولية ، فعلى طول هذه الخريطة ومن أفغانستان آمتداداً إلى إيران والخليج وصولاً إلى فلسطين وجنوب السودان وأريتريا وموريتانيا .. تتصاعد الحملات الصليبية ضدنا - الغربية منها والشرقية - وهى فى صراعها وحربها المدمرة لنا تتعامل معنا على أننا عرب وأننا مسلمون وعلينا نحن أن نحدد وبوضوح لايحتاج إلى تردد .. من نكون ؟! وكيف نفرض ما نريد؟ إن الطريق نحو بناء مشروع حضارى مستقل ومواجه للاستلاب والغزو المضاد هو الطريق الوحيد أمامنا ، ولا يمكننا قطعة بدون الالتزام بهذه الرؤية الجدلية بين الموقف القومى فى داخل دائرته الإسلامية والموقف الأسلامى داخل دائرة عدم الانحياز ، هذا هو الطريق وتلك هى المهمة.. فليتقدم الجميع .

مشروعنا التوحيدى
بين العروبية والإسلامية

مجدى أحمد حسين

إن التحديات الصعبه التى تواجه أمتنا العربيه لم تجعل هناك سبيلا للنجاة الا بالجهاد تحت لواء مشروع النهضه الاسلاميه .. كبديل حضارى متكامل للعبوديه الراهنه التى نرسف فى أغلالها .. العبودية للمشروع الامريكى الغربى .. الذى لايطرح علينا سوى التبعيه والذله والمسكنه ، محتكرا لنفسه (فى دول المركز) كل أسباب القوه والتقدم المادى .

إن روح الحقد الدفين التى أبداها الشيطان الاكبر الامريكى تجاه أمتنا أوضحت لكافة القوى المخلصه والوطنيه ان العدو يستهدف إبادة كل مقومات الأمه العربية الاسلامية وكل مظاهر قوتها الماديه والروحيه ، وانه لايقبل التعاون إلا مع العملاء والراكعين ، والمسبحين بحمده ، والرافلين فى أثواب نعمته والمستمتعين بفكره ونموذجه الحضارى .. من موقع التبعيه والدونيه والقبول بموقع العبيد فيما يسمى النظام العالمى الجديد .

إن الرد الملائم والمكافىء لهذه الحمله الهمجيه لن يتحقق الا بعودة حازمه للذات . أى لهويتنا الحضاريه . ان الاجابه القاطعه الواضحه على سؤال بسيط : من نحن ؟! هى بداية التصدى الحقيقى لكل هذا التلاعب بمقدرات أمتنا بل والتدخل فى كل صغيرة وكبيرة من شئوننا .

لقد أضاعت أمتنا الكثير من الجهد والتضحيات والعرق والدماء فى الماضى وحتى العدوان الأمريكى على العراق والخليج ، بسبب انقسامات حادة حول مفهوم هوية الأمه ، وكان الصراع المفترض بين الاسلام والعروبة أحد مظاهر هذه الانقسامات التى بددنا فيها كثيرا من الوقت والمال والأنفس .

والمشروع الفكرى الذى يطرحه حزب العمل - كامتداد وتطوير لأطروحات مصر الفتاه - رفض دائما هذا الانقسام ، ودافع بدأب عن الترابط العضوى بين الدوائر المصرية - العربية - الاسلامية ، من حيث هى دوائر متكامله مترابطه - غير متعاديه .. وذلك تحت مظلة الاسلام وحضارته العظيمه .

---

* المحرر : ننشر مقال الأخ العزيز "مجدى أحمد حسين " الأمين المساعد لحزب العمل ، رغم اختلافنا مع بعض روحه العامه ومع الكثير من تفاصيله وأحكامه الجزئية .

فنحن نفرق من ناحية بين هذه الدوائر من حيث هى حقائق تاريخيه وجغرافيه فتصبح دوائر متداخله ومترابطه تحتوى الدوائر الأوسع الدائرة الأضيق .. ومن ناحية أخرى - وعلى المستوى العقائدى والفكري - فان العقيده الاسلاميه هى المحرك الرئيسى لمشروع نهضتنا وهى التى تضع له الأسس والملامح والخطوط التى يمكن ان نرتفع بالبنيان الحضارى وفقا لها ، باعتبارها الاساس المكين ، أى أن الاسلام هو القوة القائده على صعيد هذه الدوائر الثلاث وهو الذى يحقق تكاملها .. وترابطها .. ولحمتها .. أى أن هناك تمييزا بين الاسلام كعقيده . والإسلام كعالم إسلامى يمتد حيث يوجد المسلمون وهو واقع جغرافى وسكانى بالغ التعقيد والتنوع .

ونعتقد أن نصرة الإسلام لن تتحقق الا على الصعيد القطرى أولا ، ثم الصعيد القومى ، ثم الصعيد الجغرافى للعالم الاسلامى .. فاذا كانت الدعوه الاسلاميه فى نشأتها قامت وفق هذا القانون .. فكيف نتصور بعد أن تمزق العالم الاسلامى شزرا مزرا الى عشرات الدول والدويلات التى تحكمها فى الاغلب حكومات تابعة للقوى العالميه المعاديه للاسلام .. كيف يمكن أن نتصور التحقيق العملى بصوره تراتبية تصاعديه : قطريه - قوميه - أمميه .. وعبر تكتلات اقليميه تتسع بصورة استقطابيه لتلم شعث الأطراف الممزقه من حولها شرقا وغربا .. شمالا وجنوبا .

والسؤال الذى يطرح نفسه من الناحيه العقائديه الاسلامية .. ماهو وجه الاهتمام بالبعد العروبى القومى ، وكيف يمكن أن نضع دين الله على صعيد واحد مع أفكار ابتدعها البشر حول القوميات وفى الحقيقه نحن أمام مستويين لابد أن نفرق بينهما :

١- العروبه كرابطه قوميه .. والإسلام كرابطه دينيه أعلى .

٢- مشروع المستقبل للنهضه العربيه الإسلاميه .

أولا : رابطة الإسلام .. ورابطة العروبة

بالنسبة للمستوى الأول فان الاعتراف بالرابطه القوميه ليس مما يتعارض مع الاسلام ، وليس من شأنه ان يقلل أو ينتقص من عالميه الدين الإسلامى ، باعتباره دين رب العالمين للعالمين .

ذلك أن الانتساب للأهل أمر مشروع فى الدين ويوصى به الا أن يكون عشائريا ، والاتصال بالوطن والجيرة أمر مشروع يوصى به الدين ويرتب عليه حقوقا وواجبات الا أن تكون قطريه ضيقه ، والانتساب للقوم والأهل أمر مشروع فى الدين يرتب عليه الدين أولويات

فى الواجبات والحقوق إلا أن يكون عصبيا .. والانتساب والولاء للأمه أمر معروف فى الدين إلا ان يكون هيكلا فارغا ، وانما هى مواثيق وترتيبات وطبقات وكيانات من الولاء تتركز كلها فى أمه الأسلام الواحده وترتب الشريعه علاقاتها حتى لاتتناقض فلا ينبغى ان ننظر الى هذه الولاءات والانتماءات نظرة تناقض ، فهى ولاءات تتراتب وتنتظم فتصبح ولاءا واحدا لاينسخ ولا يتجاوز الولاء الأعلى الولاء الأدنى ، ولا ينقطع الولاء الأدنى دون الولاء الأعلى .

وتأكيدا لهذا المعنى فان كوننا مسلمين ، يحدد موقعنا العقائدى ، وهويتنا الحضاريه والأيديولوجيه ولكنه لايلغى موقعنا الجغرافى ولا موقعنا التاريخى .

موقعنا الجغرافى : اننا عرب ، نعيش فى وطن تجمع أهله لغه واحدة ، وتاريخ واحد ولهم آمال وآلام مشتركه ، وأننا مصريون نعيش فى بلد واحد له تاريخ ، وبين أهله صلات توجب حقوق والتزامات تقتضيها المواطنه والجوار ، ولنا مشكلات تخصنا ، ويجب أن نتعاون على حلها ، ولا تنافى بين الأنتماء الى الاسلام ، والانتماء الى شعب خاص أو وطن خاص لانه تنافى بين العموم والخصوص) .

أى اننا (حين نعمل لمصر نعمل للعروبه والشرق والإسلام ، وإن العمل من أجل خير مصر هو الحلقه الأولى فى سلسلة النهضه المنشودة وأنها جزء من الوطن العربى العام) .

وفيما يتعلق بواقع انقسام البشرية الى أمم وقوميات فان الأيات القرآنية صريحه فى أن ذلك من سنة الله فى خلقه ، بل ومن آيات الله :

(يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا . إن أكرمكم عند الله أتقاكم) . "سورة الحجرات آية ١٣" .

(ومن أياته خلق السموات والأرض وإختلاف ألسنتكم وألوانكم إن فى ذلك لآيات للعالمين) . صدق الله العظيم

أى أن الشعوب والقبائل (أو القومية) حقائق إلهية مقررة .. وسنن كونيه ، ولاتبديل لسنة الله .. ولا تبديل لخلق الله ..

ويمكن أن نقول إن هذه الآيات من الإعجاز القرآنى الشامخ على مر القرون . وان النظريات التى ظهرت مؤخرا فى القرن التاسع عشر ودعت الى أممية فارغه لاتعترف بالأوطان والقوميات قد انهارت بعد سبعين عاما من التطبيق لتبقى الحقيقة القرآنية هى الحق والحقيقه (ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة) "سورة المائدة ٤٨" . صدق الله العظيم

إن الإسلام يعترف ويقر بالتعدد القومى ولكنه يرفض الرابطه العنصريه والاستعلاء العنصرى ، والعروبة فى الإسلام ليست رابطة عنصرية ، بل هى رابطة لسان (لغة) جاء فى الحديث الشريف (ليست العربيه بأحدكم من أب ولا أم وإنما هى اللسان ، فمن تكلم بالعربية فهو عربى) .

وجاء فى القرآن الكريم : (وهذا لسان عربى مبين) النحل ١٠٣

(إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون) يوسف ٢

(وكذلك أنزلناه حكما عربيا) الرعد ٣٧

ولكننا نعلم أن اللسان (اللغه) هو وعاء ثقافى ، وبالتالى فان تنوع اللغات يعنى تنوع الثقافات (بمعنى الخبرات البشريه) وهذا التنوع هو الذى يضع أساسا للتعاون بين الشعوب ، وتبادل المنافع الروحيه والمادية .

ولو عدنا من جديد الى الآيه الحاكمه فى هذا الصدد التى تقدم لنا المعادله الشرعية والمتوازنه والدقيقه (وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا) فما معنى لتعارفوا ؟!

شاءت إرادة الله وحكمته ان يقيم كل مافى الكون وبخاصه الحياة على التنوع والتشكل وجعل من هذا التنوع السبيل إلى الارتباط بحيث يكمل كل منها الآخر فكذلك يجب أن نفهم التنوع والاختلاف بين الجماعات البشرية فقد أراده الله سبحانه وتعالى لا ليكون سبيلا إلى التصادم والتنافى وإنما للتعاون والتآلف ، بالطبع فإن كل هذا على قاعدة (إن أكرمكم عند الله أتقاكم) وهذا هو الطرف الثانى للمعادله ، فالتنوع لايجب أن يقوم على أساس التفاضل العنصرى ، بل يكون التفاضل على أساس التقوى والإقتراب من الله .

فالطرف الآخر للمعادله (التفاضل على أساس التقوى لا يلغى حكمة التنوع وانقسام البشر إلى جماعات (شعوب - قبائل) وهذا الانقسام لابد أن يخلق اختلافا فى الثقافات والخبرات فضلاً عن اختلاف الظروف والمشكلات التى تواجه الجماعات المختلفه .. والتى تحتاج لمعالجات فرعيه خاصه حتى وان اندرجت كلها فى معسكر المسلمين ، لأن المسلمين سيظلون منقسمين إلى قبائل وشعوب فى إطار الناموس العام ، وهذا التنوع بالأحرى هو الذى يخلق فروقا فى الفروع ، وإن كان لايخلق فروقا فى الأصول .. وذلك فى إطار أمة الاسلام . وهذا التقرير والتحديد بالغ الأهمية من وجهة النظر الشرعية الاسلامية لارتباطه بالفقه الإسلامى فقد قرر علماؤنا المحققون : أن الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان والعرف والحال وأن الشريعه إنما شرعت لمصالح العباد فى المعاش والمعاد .

والعلاقة بين الاسلام والقوميه علاقه خاصه وفريده فى تاريخ الجماعات والأمم ، فالعروبة لم تقم لها قائمة ، ولادولة ، ولاحضاره ، الا فى ظل الإسلام ، العروبة كآصرة لم تتوطد ، ولم تتدعم إلا فى اطار الإسلام والدعوة الإسلاميه .

قبل الفتوح الإسلاميه ، كان العرب محصورين فى جزيرة العرب ، وكانت هجراتهم الى المناطق المجاورة محدودة أو غير مؤثرة ، فلم تؤثر كثيرا فى سكان مناطق المشرق ومصر بل لقد امتصتهم حضارات تلك البلدان واستوعبتهم وعلمتهم لغاتها الخاصة فيما عدا جيوب صغيرة فى جنوب سوريا .. وجنوب العراق ، وحتى فى جزيرة العرب فقد تمزق العرب (فى الجاهليه) إلى جماعات عديدة تتشابه فى العادات والطباع ولكنها قبائل متباعده مستقله لاتعرف الهدوء والاستقرار وتشتبك فى حروب مستمره حتى مع القبائل التى ترتبط بها بروابط الدم والمصلحه ، وكانت كل محاوله لإيجاد نوع من الاتحاد مصيرها الاخفاق .

وأدى هذا التناحر إلى ضعف الروح القوميه ، إذ أصبح العربى البدوى ينظر الى قبيلته على أنها وطنه ، والى القبائل الأخرى على أنها أعداء .. ولم تنجح اللغه العربية قبل الإسلام فى توحيد العرب ، بل على العكس فان الظروف الجغرافية القاسية التى أدت الى صعوبة الإتصال والامتزاج ، أفضت الى اختلاف اللهجات ، حتى أصبحت بعض هذه اللهجات وكأنها لغات بعيدة عن أصلها العربى وكانت لغة قريش - أو لهجة قريش على الأصح - أكثر اللغات انتشارا ، وهى التى نزل بها القرآن الكريم ، وهنا تأتى معجزة الاسلام : (لو أنفقت مافى الأرض جميعا ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم) الأنفال ٦٣ .

وهكذا قامت أول وحدة للعرب .. وأول دولة للعرب . بعد الإسلام ، فقد تمت الوحدة الدينية أولا ومهدت هذه الرابطة الدينية لقيام وحدة سياسية واجتماعية تجمع شمل العرب ، وقامت الدوله العربيه الاسلامية على أساس الوحدة الدينيه ، ويقول لوبون فى (حضارة العرب) : (كانت الدولة التى أسسها العرب هى الدوله العظمى الوحيدة التى قامت باسم الدين واشتقت منه جميع نظمها السياسية والاجتماعية) .

ومع الفتح الإسلامى تمددت العروبه واللغه العربية فى شمال إفريقيا ثم الى جنوب أوروبا من ناحية والى وسط آسيا من ناحية أخرى . وقد كان مقياس التعريب هو الدخول فى الإسلام مع تعلم اللغه العربية . واذا سار التاريخ بصورة مختلفة ولم يهزم المسلمون فى الأندلس وفرنسا وصقليه ، فلربما أصبحت هذه البقاع فى إطار الأمه العربيه . وأدخلت صقلية وأسبانيا جامعة الدول العربية كما دخلت موريتانيا والصومال !

حقا أن الإنصهار بالدم من خلال الهجرات العربية كان أحد روافد التكوين العربى ، ولكن مرة أخرى فان الهجرات المكثفة ارتبطت بالفتح الاسلامى ، كما أن هذه الهجرات لم تستوطن مناطق خالية ولكنها امتزجت بمناطق مأهولة بالسكان ، بل ومراكز حضارية قديمة (مصر - تونس - المغرب) .

وبهذا المعنى يمكن أن نقول أن الإسلام هو خالق خارطة الوطن العربى بصورته الحاليه . وعلى أطراف الخريطة الحالية للوطن العربى إمتد الإسلام ، ولكن عمليات التعريب اللغوى لم تسايره ، وهذا يحسب فى ميزان الإعجاز الإسلامى ، بالإضافة الى حدوث ردة فى بعض المواقع الإسلامية فى آسيا (شرق العراق) فى عملية التعريب فى إطار التعصبات القومية ، والتمسك باللغات القومية ، وإن كنا نعود فنقول هذه سنة الله فى خلقه (اختلاف ألسنتكم).

وكل من يتحدث عن تاريخ للعرب وللقومية العربية ، فهو لا يتحدث حقيقة إلا عن تاريخ الإسلام ، وهى رابطة فريدة وخاصة بين القومية العربية والاسلام لاتتوفر بين القومية والدين فى أى أمة أخرى يتوج هذه العلاقة اللغة العربية .. لغة القرآن الكريم والرسول الكريم خاتم المرسلين .

ولقد تمتع جمال الدين الأفغانى بصفاء شديد فى تناول هذا الموضوع ، وهو الذى جاهد جهادا كبيرا للحفاظ على الجامعة الإسلامية ، وذلك حين حدد أن للإنسان ثلاث دوائر يتحرك فيها ، هى دائرة الجماعة التى ينتسب إليها ، ودائرة الملة التى ينتمى اليها دينيا ودائرة النوع الانسانى الذى هو أحد أفراده ، وأولى اهتماما بقيمة اللسان العربى فى إقامة الحضارة الإسلامية ، وإن وحدة اللسان هى أهم الخصائص القومية .

ويخشى البعض من آن التأكيد على البعد القومى قد يؤثر على نقاء العقيدة الإسلاميه التى هى فوق القوميات ، ولانرى داعيا لهذه الخشيه لإن أحكام وأصول ديننا الحنيف وأركان العقيدة الإسلامية واضحة كفلق الصبح ، ولايتعارض الإلتزام بها او تطبيقها مع حقيقة تنوع البشر إلى جماعات ، بل ان الدوله الإسلامية (دولة الخلافه) كانت بطبيعتها تتمتع بدرجة عالية من اللا مركزية ، ومراعاة الأحوال الخصوصية للأمم والشعوب التى تدخل فى الإسلام ، وقد أدى هذا الى تنوع الاجتهادات والأحكام الفقهية فى الفروع من مكان لآخر ، تحت المظله الواحدة لحكم الشريعة الإسلامية ، والفروع تشمل مساحة واسعة جدا من التطبيقات أو الاجتهادات فى مجالات الحياة البشرية المتنوعة والمتجدده بصورة لانهائية ، ولم يكن الفقه الإسلامى العظيم ، الا جهدا متواصلا لتطبيق الشرعيه والقياس عليها ، على الوقائع الجديده والمتجددة والمختلفة من بلد لآخر .

الامر الذى لا جدال فيه أن دعاة الوحدة العربيه لم يطرحوا دائما القضيه بهذه الصوره الاسلاميه فخلال العهد الناصرى - على سبيل المثال - لم يطرح الميثاق العلاقه بين العروبة والاسلام بالصوره التى تعرضنا لها ، ولكنه طرحها باعتبارها مجرد رابطة من الروابط ، (اذا كان شعبنا يؤمن بوحدة عربية فهو يؤمن بجامعة افريقية ويؤمن بتضامن آفرو آسيوى ، ويؤمن بتجمع من أجل السلام يضم جهود الذين ترتبط مصالحهم به ويؤمن برباط روحى وثيق يشده إلى العالم الاسلامى ويؤمن بانتمائه الى الامم المتحده وبولائه لميثاقها).

وهكذا لانجد علاقة خاصة بين العروبة والاسلام ، وانما مجرد دائرة جغرافية روحية تابعه بين التضامن الافروآسيوى وبين الولاء للأمم المتحدة !!

وفى خطب عبد الناصر مثلا نجد دائما الاشارة إلى "التضامن القلبى والأخوى مع الأمم الإسلامية" والى أن الإسلام "ليس عائقا للتطور بل دافعاً له " .

وقد كانت هذه الاشارات أشبه بالجمل الاعتراضية وسط فيض الحديث عن القوميه العربية. أى أن إعلاء الرابطة القوميه على الرابطة الإسلامية كان هو الأمر الواقع فى حركة وهموم الحركة القومية فى عهد عبد الناصر وإن لم يأخذ أشكالا تنظيريه مقعره ، وقد انعكست هذه النظرة فيما بعد لدى بعض الشباب الناصرى أثناء الحرب العراقيه - الايرانيه حين اعتبر أن تحرير شط العرب مهمة قومية مقدسة (بغض النظر عن ملابسات ضرب الثورة الاسلامية فى إيران) بل ويمكن أن تجد حتى الآن بعض المطبوعات الناصريه مزينه بخريطه تضم شط العرب الى الخريطة العربية كما لو انها قضية مقدسة او مبدئية فى حد ذاتها بحيث توضع على قدم المساواة مع مشكلة (سبته ومليله) المغربيتين بلا تفرقه بين أسبانيا الأوروبيه وايران الإسلامية.

باختصار فان الوحدة السياسيه الإسلامية لم تطرح خلال العهد الناصرى ولم تكن هناك إشارات صريحه الى أن الدعوة للوحدة فى إطار مشروع أشمل للوحده الإسلامية كأفق استراتيجى . ولعل الواقع السياسى كان له إسهام فى ذلك فالدول الإسلاميه المحيطه بالعالم العربى كانت تحكمها أنظمه مواليه للغرب ، الأمر الذى لم يطرح سياسيا هذا الأفق ، ولعله من الإنصاف أن نشير الى العلاقات التى أقامها عبد الناصر مع الخمينى ومع المعارضه الإسلامية فى ايران ضد نظام الشاه . ولكن يبقى الاتجاه العام كما ذكرنا لايضع فى اعتباره بعد الوحدة الإسلاميه .

حقا ان تأسيس الوحدة العربية خطوة كبرى على طريق التوحيد الاسلامى ، من الناحيه العلميه ، الا أن ضمان تحقيق ذلك يسدعى رؤيه فكريه غير التى طرحها الميثاق وبعض الأدبيات السياسيه خلال عهد عبد الناصر .

أن الوحده العربيه هى نواة الوحدة الإسلاميه .. كاتجاه عام ، ولكنه لاينفى إمكانية اتحاد دولتين إسلاميتين غير عربيتين ، قبل ان تتم الوحده العربيه ، أو أن تتم وحدة بين دولة عربيه ودوله إسلاميه مجاورة قبل شمول تحقيق الوحده العربيه ، فالعلاقه بين الوحدتين العربية والإسلامية ليست علاقة آليه .. غاية ما هنالك أن وحدة اللغه (العربية) والترابط الجغرافى تشكل أرضيه مواتيه للوحدة العربية ، بالاضافة لتواجد كل البقاع المقدسة فى قلبها.. يجعل الوحدة الاسلامية منقوصه بدون قلبها العربى ..

وأضف الى كل ذلك أن كوننا عربا - فى مصر - يجعل مسئوليتنا الأولى والمباشره هى العمل على توحيد العرب (ابدأ بنفسك ثم بمن تعول) (حديث شريف) ولايجب أن نمر مرور الكرام على عنصرى اللغه والجغرافية ، فاللغة الواحدة بالإضافة لما تمثله من ثقافة مشتركه ذات طابع تاريخى ، واحتوائها لمختلف أنواع الآداب والفنون مما ييسر عملية التفاهم والمعرفة المتبادلة ، فان اللغه أداة الاتصال الرئيسية بين الشعوب وهى عنصر يساعد بلا شك فى عملية التوحيد والامتزاج . وسيكون أيضا من قبيل الغفله السياسيه إسقاط البعد الجغرافى والامتداد الارضى باعتباره أحد قوانين نجاح عمليه الوحدة عبر التاريخ .. فلا شك أن أحد أسباب سهولة فصم عرى الوحدة الباكستانيه وظهور دولة بنجلاديش هو التباعد الجغرافى بين باكستان الغربيه وباكستان الشرقيه الذى وصل مئات الكيلو مترات . كذلك الأمر فيما يتعلق بالوحدة المصرية السورية (٥٨-١٩٦١) وفى المقابل يمكن تصور الجغرافية المواتيه للوحده المصريه - السودانيه - الليبيه ، والوحدة المغربيه .. الخ ، ان تطور وسائل المواصلات الحديثه لم يلغ أهمية البعد الجغرافى .

كما يمكن تصور أن الوحدة بين دوله إسلاميه عربيه ودول إسلاميه غير عربية سيكون مواتيا أكثر فى حاله الجوار الجغرافى كوحدة مفترضه بين العراق وايران أو بين سوريا وتركيا.. الخ واذا كنا من دعاة الوحدة الإسلامية حقا فإننا نرحب بحدوث هذا الاحتمال ، اذا سمحت به الظروف السياسيه بحيث يسبق الوحدة بين دولتين عربيتين أو أكثر .. المهم أن ندرك أن الوحده الإسلامية المنشودة عملية متدرجة معقدة لن تنشأ فجأة ولكن بتراكم مجموعات من الوحدات الاقليمية التى تدرك أهمية عودة دولة الخلافه بحيث تتقارب وتندمج معا بصورة متدرجة ،

ولا يحتاج المرء لكثير فطنه ليرى الكتله العربية بين هذه التجمعات ، والشروط الجغرافية الميسرة لتحقيق وحدتها (الوطن العربى) . وبهذا المفهوم فان الوحدة العربيه هدف وشعار إسلامى ، لإن إزالة الحدود بين الدول الإسلامية وتوحيدها هدف إسلامى فى حد ذاته ، مهما كانت نوعية الحكام الذين تتم على أيديهم هذه الوحدة . ويبقى الهدف الاسمى أن يتم تحقيق الوحدة فى ظل الشريعه الاسلامية والحكم الإسلامى وهو الأمر الذى سيحدث فى المستقبل - إن شاء الله - حيث تتضافر جهود الوحدة مع إقامة الحكم الإسلامى فى مرحلة واحدة .. وإن كانت تجربة الوحدة اليمنيه التى نرجو من الله أن يحفظها من كل سوء ، قدمت مثالا على إمكانية التوحيد قبل إقامة الحكم الإسلامى .. وهى كما ذكرت (أى الوحدة) هدف فى حد ذاته ، وخطوة أساسيه لاشك فى انها تهيىء الشروط لعودة دولة الخلافة الاسلامية المنشودة .

ولكن يجب أن نتذكر دائما أن العاطفه القوميه لاتقوى وحدها على مغالبة أهواء الفرقه الوطنيه والسياسيه ومكائد التفريق الإمبريا ليه ، وإخفاق مشروعات الوحدة الكثيرة المتواترة شاهد على تصور دافع التوحيد القومى إلا ان يعزز بدافع التوحيد الدينى الفعال . القوميه وحدها لاتطرح مع الوحدة مضمونا هدفيا ومنهجيا شاملا كالإسلام الذى يبرز معالم الحياة الموحدة المنشودة .

ونعود لنؤكد ان المغالاة التى وقعت فيها بعض الحركات القوميه التى رفعت الرابطه القوميه فوق الرابطه الدينيه لايجب ان تدفعنا كرد فعل للإغفال المتعمد للظاهرة القوميه ، والإغفال المتعمد لضرورة التنوع الإقليمى فى اطار أمه الاسلام . وإن هذا التنوع ليس مجرد تنوع جغرافى ولكنه ينعكس فى كثير من الأمور الفقهيه فى عدد من النواحى السياسيه والاجتماعية وعلى رأسها كيفية مواجهة المخطط العدوانى للغرب على الحضارة الإسلاميه . فالأمه الإسلاميه لم تبن دولتها ولا حضارتها فى الفراغ ، ولكن من هذه المواد الأوليه . هذا الخليط من القبائل والقوميات والأعراف المختلفه ، والقول بأن هذه التكوينات لا مجال للنظر فيها أو وضعها فى عين الاعتبار ، لابد أن يؤدى إلى مواقف فقهيه خاطئه فى مجال بناء الدوله الاسلاميه . بل ان دراسة فقهيه معمقة للسيرة النبوية الشريفه ستعطى لنا نموذجا فريدا لمقولة ان (الوحدة غاية والفاعلية القطرية والقوميه طريقا لازما اليها) قياسا على عالمية رسالة النبى (ص) ومحلية أسلوبه المتدرج فى بسط الدعوة قدما من العشيرة الى أم القرى ومن حولها والى العرب كافة ، وبسط الدوله من المدينه الى الجزيره ثم إلى مخاطبة الذين يحيطون بدار الإسلام ومجاهدة الذين يلونها ومن ذلك نحو العالم وهو التوجه الذى حققه الخلفاء .

ثانيا : مشروع البناء الحضارى المستقبل

لايمكن الحديث عن أى مشروع للنهضة بدون حسم قضية الاستقلال الوطنى والقومى .. والفكاك من إسار التبعيه للاستعمار بأشكاله التقليدية والجديده . وقد كانت وستظل نقطة الالتقاء الجوهرية بيننا كحركة اسلاميه وبين الأنظمة والحركات القوميه التى لم تتشرب بالمنهج الإسلامى . تكمن فى قضية الاستقلال الوطنى ، فاستقلال الإدارة الوطنية شرط حياة ، ودعما لبناء النظام الاسّلامى ، فالإسلام لا يمكن ان تقام دوليته فى اطار أنظمه تابعة للاستعمار الذى يكن أكبر عداء للإسلام ، والاستقلال الوطنى شرط أولى لبناء الدوله الاسلاميه . وعلى سبيل المثال فلولا كفاح جبهة التحرير الجزائريه ضد الاستعمار الفرنسى – ودعم ثورة يوليو لهذا الكفاح الذى ادى لاستقلال الجزائر لما أصبح الطريق ممهدا الآن للحركة الاسلامية الجزائرية ، لأن الاستعمار الفرنسى كان يستهدف فرنسة والجزائر ومحو هويتها العربيه والاسلاميه وابتلاعها بصورة نهائية فى اطار امبراطوريه فرنسيه .

وفى هذا الاطار نفسه يمكن فهم تزايد الوعى لدى الحركات الإسلامية والقوميه الفلسطنيه فى اطار منظمه التحرير بضرورة العمل المشترك لاستخلاص فلسطين أولا .. وتطهيرها من الوجود الصهيونى ، فلا شك ان الحفاظ على الوطن والأرض شرط لاقامة أى نظام مستقل خاصة النظام الاسلامى الذى يمثل فى تقديرنا ذروة الاستقلال ، بما يطرحه من نظام شامل لبناء المجتمع بصورة مغايرة ومناقضه للنمط الغربى ومن المؤسف ان يدرك اعداؤنا هذا المفهوم بصورة أعمق من كثير من أبناء الأمه .. حيث يقول أحد المسئولين الاستعماريين فى تعبير بالغ "الصفاء" !! (فالمسلمين عالم مستقل كل الاستقلال عن عالمنا الغربى فهم يملكون تراثهم الروحى الخاص بهم . ويتمتعون بحضارة تاريخيه ذات أصالة ، فهم جديرون ان يقيموا قواعد عالم جديد ، دون اذابة شخصيتهم الحضارية والروحيه فى الحضارة الغربيه فاذا تهيأت لهم أسباب الانتاج الصناعى فى نطاقه الواسع انطلقوا فى العالم يحملون تراثهم الحضارى الثمين وانتشروا فى الارض يزيلون منها قواعد الحضارة الغربيه ، ويقذفون برسالتها الى متاحف التاريخ) وقد كان ادراكنا لقضيه الاستقلال الوطنى هو الأساس المبدئى لموقفنا من العدوان الأمريكى على العراق ، فرغم خلافنا المعلن والمعروف مع النظام العراقى من زاوية توجهاته العلمانيه ، الا اننا نرى ان هذه معركه داخلية بين الشعوب الاسلامية وحكامها ، وان الغزاة الأجانب لايستهدفون الا تدمير كل اسس ومقومات البناء المستقل سواء فى المجالات الماديه والروحيه . وانهم يريدون أن يهدموا البناء على الجميع ، واذا كانت الصحوة الاسلامية تنبىء

بأن الدوله العربيه فى طريقها – ان آجلا أو عاجلا – إلى الحكم بالاسلام .. فإن الحركه الإسلاميه الصاعدة والواعيه تدرك انها وريثه كل مقومات الاستقلال الوطنى ، وبالتالى فهى حريصه عليه – حرصها على الحياة – ولابد أن تقاتل دفاعا عنه ، وهذه خبرة الموقف الإسلامى الصحيح عبر تاريخ الغزو الأجنبى بدءا من الحروب الصليبيه انتهاء بحروب ١٩٤٨، ١٩٥٦، ١٩٦٧، ١٩٧٣، ١٩٩١ .

إن مضمون المشروع الحضارى يرتبط بصورة لا انفصام لها مع الاستقلال (كشكل واطار خارجى) والمضمون الاسلامى لمشروعنا الحضارى الوحدوى المستقل يتجاوز تجارب الماضى ويحتوى على كل ايجابياتها ومنجزاتها ، فالاسلام هو جوهر شخصية (الأمه العربية – الاسلامية) وهو الذى يميزها عن غيرها .. وهو الذى يضع لها الضوابط الحدود والمعايير ، بما لايصح ان تتعارض معه أية تشريعات أو سياسات .

وقد كان المشروع الناصرى مشروعا سياسيا وطنيا وقوميا معاديا للاستعمار يستهدف تحقيق العداله الاجتماعية والوحدة العربية . وفى عام ١٩٨٥ دعوت الشباب الناصرى لعدم تحويل الناصريه إلى نظرية على غرار النظريه الماركسية أو مناقضة لها .. لأن فى هذا تجاوز لواقع التجربة التى هى امتداد للكفاح الوطنى قبل ثورة ٢٣ يوليو ، وهى بدورها حلقة لما بعدها.. لا لأن الزمن يتحرك بسرعه ويتغير ، بل وبالأساس لفتح المجال لإعادة تصويب الأفكار والاهداف وفقا للعقيدة الاسلامية ، خاصة ونحن نرى فى الميدان الاسلامى – وفى عدد متزايد من الدول العربيه – تنامى الاتجاهات والجماعات والأحزاب الإسلاميه التى تتجاوز الواقع التقليدى للتيار الاسلامى الذى لم يقدم فى الماضى مشروعا سياسيا متكاملا انطلاقا من الاسلام ، واكتفى بخوض معركة الحفاظ على أصول الدين ، ورغم اهمية هذه المعركة للحفاظ على هوية الأمه وأساس استقلالها ، الا أنه كان أسير التخلف أو الجمود الفقهى فى المجالات الاقتصادية والسياسيه والاجتماعية الناجم عن إبعاد الاسلام وعلمائه عن السياسه وعن مواقع اتخاذ القرارفى مرحلة انهيار الخلافه الاسلاميه ثم طوال الحقبه الاستعمارية، وهذا اخطر ما ورثته مرحلة الاستقلال الوطنى . ولاشك ان هذه المشكلة تتصل بالماضى ولكننا بدأنا نعيش منذ سنوات وفى ظل الصحوة الاسلاميه نهوضا فقهيا ، وبداية التصدى المباشر للحركة الاسلاميه (وبالأخص فى أجنحتها المتقدمه) لمشكلات العصر والمجتمع الحديث .

وقد بدأت بعض هذه الحركات تتحول إلى أحزاب سياسيه فى بلدانها ، تطرح برامج ورؤى عمليه قابله للنقاش والاخذ والرد ، اى أن الحركة الاسلامية بدأت تتخطى مرحلة التكوين والحفاظ على نقاء العقيده وتطهيرها من أقوال "فقهاء" السلطان ، ومن تعديات العلمانية ، ودخلت مرحلة المنازلة والمجابهة السياسيه مع أعداء الأمه وعملاءهم وأعوانهم فى الداخل ومايتطلبه ذلك من اجتهادات فقهيه .

فالقضية لم تعد : هل نحن أمة اسلاميه أم لا ؟ هل نحن مسلمون أم لا ؟

ولكنها أصبحت الاتفاق المبدئى حول مرجعية الاسلام وشموله ، وأن الأمور التى ينظمها فى مجال الحكم والسياسه والاقتصاد والمجتمع لاتقل اهميه عن الأمور التعبديه ، لأن العبادة تستهدف تربيه الفرد .. لغرض اصلاح المجتمع فى النهاية . وبقدر ما اهتم القرآن باصلاح الفرد وتقويمه على قاعدة الايمان بالله ، فقد وصل ذلك باصلاح الأمم وكم هى الآيات التى أشارت الى هلاك الامم كعبرة للمسلمين : (فكأين من قرية أهلكناها وهى ظالمة فهى خاوية على عروشها ، وبئر معطلة وقصر مشيد أفلم يسيروا فى الأرض فتكونَ لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فإنها لاتعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور) سورة الحج -آية ٤٦ .

وهى دعوة مستمرة لدراسة أسباب تقدم وانهيار الامم والتى شرعت آيات القرآن خطوطها العريضه وأعطتنا مفاتيحها .

إن المرجعيه الاسلاميه واجبة وضرورة لتقييم تجاوب الماضى واستشراف آفاق المستقبل .

الناصرية والإسلام
ومجتمع النهضة

د. حقى بريوتى

إن نظرة متفحصه متأنية لواقعنا الراهن تتيح التأكيد بأن الأنظمه الاجتماعية مختلفه بين الاقطار العربيه . فهناك أقطار ذات أنظمة اجتماعية رأسمالية وأخرى تمزج بين أصول كل من المبدأين الاشتراكى والرأسمالى . وهذا الاختلاف ناجم عن عدة عوامل خارجيه وداخلية كانت نتيجتها وجود ونفوذ فكر التجزئه وغياب آيديولوجيا موحده .

إن شدة الضغط الخارجى (وصل الى مرحلة اكتساح الوطن العربى عبر أزمة الخليج) وانهيار القيم الوطنية والقومية وانتعاش كل العناصر التى تجد مجدها ومصالحها فى التجزئة، وقذف الهدف الوحدوى فى الغياهب دائماً أصاب العقول والأذهان بالإرهاق .

إن وعينا التام لواقعنا الشامل المتآكل بسبب هذه الأنظمه العربية الرسميه المتشاحنة الانانية التى استقر أمرها على البقاء فى أطر وطنيه ضيقه - يجعلنا أكثر اصرارا على ايثار الانتماءين القومى والإسلامى على ما سواهما من القيم والنظم لأنهما ينظمان الضمير الفردى والجماعى ويحكمان القيم الفردية والجماعية فهما فى حقيقة الامر مقياسا لحياة هذه الامه .

كان الإسلام أكبر لحظة فى تاريخ العرب القديم وكانت الناصريه أكبر لحظه فى تاريخ العرب الحديث ، فالعرب عرفوا القيم الرفيعه التى أمدها بهم الاسلام.[1] وجاءت الناصريه بعد انقطاعات تاريخيه أذل فيها المستعمرون العرب وقذفهم خارج التأريخ فأيقظت الروح القومى وأعزت العقيده الدينيه وبثت قيم جديده تقود العمل وتنير طريق الطموحات . فاعادت دفع العرب فى حركة التاريخ .

خطت الناصريه خطوات هامه فى إعادة التشييد الوطنى والقومى . لم تتحرك بالضروره بوصاية دينيه الا انها لم تخرج على قواعد الشرع التى تنظم أدق تفاصيل الحياة فى المجتمع .

وفى هذه اللحظة من تاريخنا التى تشهد اضطرابا فى الوطن العربى وتشهد كتلة هائلة من الأطماع وسوء النية والاستلاب تظهر الحاجة الى مشروع تحررى يتسع لإجماع الجماهير العربيه تضعه القوى الأكثر تمثيلا للضمير الجماهيرى وهى القوى القوميه الوحدويه والتيار الاسلامى المتنامى .

وهذه الدراسة تتناول أهمية الإسلام والناصريه باعتبارهما بعدى الذات وضمانة مستقبل العرب الزاهر .

جدلية الإسلام والناصرية

منح الاسلام قوته ونفوذه للعرب منذ أن نزلت الرسالة فسطروا لأنفسهم مكانة عظيمة فى التاريخ . غير أنهم بدأوا يفقدون قوتهم ونفوذهم منذ أن بدأت عناصر غير عربية تتسلل الى جسم الدولة الاسلامية .

عرف العرب الانحطاط والموت السياسى أزمانا طويله هى فترة خضوعهم للاستعمار المباشر والى أن جاءت الناصريه فقفزت بهم قفزا محسوسا نحو مصير انسانى وأمدتهم بمكانة محترمة فى المجتمع الدولى .

إستهدفت الناصريه اصلاح الانسان والهياكل ، فأيدت العقيدة الاسلاميه وأيدت اصلاحها على أن لايكون على حساب مبادئها الاساسيه الثابته . لم تذهب الناصريه فى اعادة البناء الوطنى والقومى إلى معاداة الدين باتجاه مكاسب الحداثه التى يرضى بها الغرب الاستعماريه ولكنها احترمت الضمير الدينى فاحترمت الجماهير وحافظت على الكرامة الوطنية والقوميه وقواعد الأخلاق .

أكدت الناصريه الحدث القومى العربى فاسترجعت حركة الاسلام فى بدايته . فالاسلام أكد الظاهرة القوميه حينما عمل على ابراز أمه العرب من خلال تقنين لغتهم واعلاء شأنهم بين سائر الامم . ومن خلال تشرفهم بمسئولية تجربته الاجتماعية الانسانية . ارتبط الاسلام بالعرب فى عصر الفتوحات فاتسعت المناطق الجغرافية التى حمل اليها العرب تقاليد حياتهم ووهبوها تأريخهم .

لم تستوعب القيادات الإسلاميه فى الخمسينات والستينات فقد رأت فى الدعوة القوميه إلى الوحدة العربية تعويضا مرفوضا عن الوحدة الاسلاميه . وكان ذلك قصورا فى الادراك وتعمدا فى التخفيف من الدور القومى للاسلام فى حين يعتبر الدور القومى أحد العناصر الاساسيه لاسترجاع حيوية الإسلام باعتباره ظاهرة عابرة للتأريخ واعادة وظيفته التغييريه اليه بعد أن حبسته الحكومات وجمدته فى مؤسساتها .

انطلقت الناصرية فى صميم القرن العشرين وفى صميم المحظور الاستعمارى فأكدت الحدث القومى فى المجتمع العربى وأعادت للدين مكانته الرفيعه بعد أن داهمه والعروبه خطر كبير ، انطلقت الناصريه من مصر التى ينتشر الاسلام فى جماهيرها فينظم أدق تفاصيل حياتهم فالتفت حولها كتلة هائلة من الجماهير العربية ذات الشعور الاسلامى . لم تخضع السياسه لمقاييس التضامن الدينى فى ممارستها لكنها أعطت للتراث الاسلامى العربى مكانته من حيث هو اطار للحياه .

وبالمعركة ضد الإستعمار والصهيونية والرجعيه طرحت نفسها على أنها الروح القومى العربى الجديد الذى هو قوى الصلة بالعقيدة الاسلامية التى عرفت من قبل دار الاسلام ، ودار الكفار ، ودار السلام ودار الحرب ، ودار الإيمان ودار الالحاد .

بثت ضميرا جديدا فكان المجتمع اسلامى العقيده عربى الروح وإذ شيدت بنى جديدة للوعى القومى الاسلامى فإنها حققت غرضين مهمين فى وقت واحد : (الأول) إعادة الاعتبار فى المجتمع الدولى الى العرب والمسلمين فى آن واحد بعد أزمته فى الموت السياسى فاكدت ان الإسلام والعروبه لا ينفصلان وأن ملايين الشعب العربى تحمل ضميرا ثنائى البعد حيث يتضافر الانتماء بين الاسلامى والقومى العربى . (الثانى) أحيث نقاطًا تاريخية جغرافيه فى العالم يكون لها وزن فى أبعاد اقليميه ودوليه ، فشيدت دوله الوحده بين مصر وسوريه عام ١٩٥٨ بالعمل السياسى العلوى البعيد كل البعد عن الضم والالحاق وفورات العنف ، فتطابقت مع اهداف الشرع حينما فرز أخوة المؤمنين ، فلم يظهر أى شعور عنيد من الحقد الذى يواجه به شعب عربى فى قطر آخر . كما يحصل الآن .

تحملت طموحات الأمه وخدمت العقيدة حينما وسعت قواعد الوعى القومى الى نطاق يتجاوز الشعور الوطنى الضيق القطرى ، فتراخت الخاصيات الوطنيه الضيقه واضمحلت قيم مرتدة لتحل محلها خاصيات وقيم هى من صميم العقيده الإسلاميه ، فالتوجه نحو العالميه كان واضحا فى ممارسة الناصريه .

كانت تستلهم مبادىء الشرع فى الكثير من شعاراتها ومبادءها فطرحت (العدل الاجتماعى) ، (والاعتزاز بالكرامة الفردية والجماعيه) ، و(والمجتمع المنتج) وأهم ما أنجزته وكدسته ملايين من الشعب . بناءها الصناعى فى مصر الذى يخدم ملايين من الشعب . كانت تقدس روح الانتاج والعمل التى يقدسها الإسلام .

كانت فى كل ممارساتها السياسيه والاجتماعية تستمد دوافعها فى شعور اسلامى أصيل فحافظت على جوهر الشريعه .

وما ان مات رمزها فى بداية السبعينات حتى ازدادت ضراوة الهجمة الاستعماريه الصهيونيه الرجعية او برزت فى الداخل كل الفئات التى تجد مجدها ومصالحها فى التجزئة . وبدأ العالم العربى يتآكل تآكلا واضحا حينما استقرت فيه أنظمة عربية رسمية منكسرة ومرتدة وبوليسية فالتجأت الجماهير إلى الدين ملاذا وبدأ تنامى التيار الاسلامى السياسى منذ أواسط السبعينات فى هذا القرن .

الان وفى هذه اللحظة من تاريخنا ماعسى أن يكون عليه وضع العرب ؟

فأما أن يتقهقر التضامن القومى الاسلامى الذى بدا واضحا خلال العدوان الأطلسى الامبريالى على الشعب العربى فى العراق . وأما أن يعيش دفعا جديدا وتحولا خصبا .

ان الوطن العربى فى مفترق الطرق . فاما ان تتقوى شكيمة الانظمة الرأسماليه العربية المنغمسة فى مصالح الغرب الامبريالى عندئذ تسحق كل محاولة لوحدة الامه العربيه وكل طموح قومى للانفلات من هذا الوضع من هذا الوضع المزرى الذى حبسنا فيه الاستعمار.[٢] واما ان يحصل التغيير عبر ضمير جيد يجد الانسان العربى فى نفسه العناصر اللازمه لبنية جديده مستفيدا من أحسن مافى ماضيه (الحضارة العربية الاسلاميه) ومن احسن مكاسب الإنسانيه الحديثه .

وضمن الواقع المهدد الضحل فان التيار الإسلامى يعجز لوحدة عن انشاء المستقبل العربى لكن تضافره مع التيار القومى ومع الناصريه بالذات من شأنه أن يجعلها قوه تسهم فى مصير مزدهر . فعلينا فى المرحلة الراهنه استخلاص النتائج الضروريه والعمل على ادماج حركة التيارين الإسلامى والناصرى فى إطار نظره شامله للمصير العربى .

فالمقصود مستقبلا عربيا أفضل وأكثر انسانيه ، ويمكن الاتفاق على مشروع تاريخى للنهضه انطلاقا من الأعماق فالعالم بحاجة الى إطار مرجعى عام يحيط بالمجتمع ويكون أساسا لوثبة نحو المستقبل . ولن يكون هذا الاطار المرجعى العام تمذهبا منغلقا . بل مجموعًا متلاحمًا من الأفكار القوميه والدينيه التى تشع على المجال الاجتماعى .

ففى بنية الزمن التاريخى المعاصر هناك توجه دولى نحو تشييد الكيانات الكبيرة ذات الاقتصادات الواسعه ولقد كشفت التجربة الانسانيه فشل الأيديولوجيات والمذاهب المتطرفه مهما كانت سمو القيم النضاليه التى جسمتها فالتيار القومى الوحدوى أضهر سلبيه فى الأنظمة المطلقه التى شيدها وفى التجارب الاشتراكيه . والتيار الاسلامى انزلق الى سلفية ترفض نداء الحداثة فأساء إلى الاسلام حقا ثم أنه تلون من داخله بتلاوين طائفيه يتبع كل منها نظام رسمى يعنى (إيران ، المملكه السعوديه .. الخ) وهى مذهبيه طائفيه تقترب من الدوغمائيه .

لكن المجتمع الغربى تحركه باستمرار قيم القوميه العربيه والقيم الاسلاميه الأبديه ، فمن الضرورى إضفاء حركيه على العروبه والاسلام بمعنى تضافرهما فى صنع أيديولوجيا المستقبل وهى مشروع نهضة قومية إسلامية يدفع العرب فى حركية تأريخية جديده .

يتجه مشروع النهضة الى الهياكل والانسان . وهذه نقطة ثمينة لأن النهضة تقتضى سريان ضمير جديد يبنى الأنا الداخلى فتنطلق الطاقات لتغير الهياكل فى المجتمع .

سوف يكون الضمير الجديد قاعدة لإعادة التشييد الوطنى والقومى على أساس ترضيه الحاجات الروحية والمادية فى آن .

وفى مجتمع عربى مشبع بقوة بالتعاليم الدينيه وتؤطره رابطه قوميه فإن هذين العنصرين يمهدان الطريق لتأمين ضمير جديد وعقل يعى الواقع ومن ثم تتأسس قدرة تغييرية تدفع المجتمع صوب الصيروره الوحدويه .

تبقى مسأله مهمة جدا وهى وجوب مطابقة الأفكار للواقع الاجتماعى فتكتسب الأفكار قوة تصديقيه لا حدود لها فالاسلام انتشر من أرض الجزيرة بالقدرة على المطابقة بين الأفكار والواقع الاجتماعى المعاش ، فلم يشيد الاسلام بنية اجتماعية لتعاليمه والا لما كانت تشيدت دوله الخلافة الهائلة .

وكشفت تجارب الانسانيه الراهنة فشل كل المنظورات الفكرية التى لاتتطابق مع الواقع الاجتماعى ومثالها الفكر الماركسى ، لذا فإن مشروع النهضه الناصرى الإسلامى يستهدف أول ما يستهدف تحقيق المطابقة بين الفكر والواقع الموضوعى .

لقد أخفقت الناصريه فى الحفاظ على الوحدة بعد الانفصال وأخفقت فى انجاز الكثير من غاياتها وليست أسباب اخفاقها خارجيه فقط ولكن منها مايعود الى استنقاصات ذاتيه كعدم التطابق بين الفكر والواقع فى اعادة تشييد البنيه الاجتماعيه . فقد برزت بورجوازية الدوله لتصدم العقول التى تقبلت فكرة العدل الاجتماعى برزت لتسرق وتعلو كفته فوق الناس بامتيازاتها .

وكذلك فإن التيار الاسلامى المتنامى مفصول كلية عن الحقيقة الموضوعيه للاسلام ذاته الذى ينظم الضمير وأدق تفاصيل الحياة فهو ذو وظيفة تغييرية تتجه الى الاذهان والهياكل . ولكن التيار الاسلامى الراهن لم يولى أهمية الا الى المظاهر أو أنه وقع فريسة لقوى تستخدم الاسلام لتحقيق أغراض خاصة بها كالطائفية التى لا يعرفها الإسلام بتاتا .

ومن هنا لابد من حركة مزدوجة باتجاه الانسان والهياكل فى آن فالنهضة الحق تستوجب إطلاق ضمير جديد واعادة التنظيم .

لكن علينا فى هذه اللحظة من تاريخنا تشخيص عناصر الضعف الموجوده فينا وفى ممارستنا كى تستطيع التقدم بخطى الإصلاح وهذا ما سنتناوله فيما يلى :

نقائص ذاتية

تشعر الجماهير العربيه باشمئزاز من ممارسات الأنظمة العربية الرسمية المتحجرة فى التجزئه وفى التشاحن المستمر والتذلل المفضوح لدى الغرب الامبريالى .

ولذا فقد خضع العالم العربى دائما لمذاهب التدخل الخارجى وأصبح مركزا لحلول كل المصائب . إنه خاضع الآن لسيطرة الغرب الامبريالى .

ومنذ الاستقلالات عن الاستعمار المباشر استقرت الأنظمه الاجتماعيه فى أقطار الوطن العربى على دكتاتوريات لا عاصم يعصم الحريات من بطشها . فلقد استأثر دائما حاكم فرد بكل السلطات ونمت نظامه فئة اجتماعية تتصف بذهنيه انتهازيه وأنانيه . أما الجماهير فانها دائما دائما مقذوفة خارج أفق التاريخ الوطنى فهو يشيد لها ولا يسيد بها .

فى الاقطار العربية التى هزتها الثورات لم تطل سوى القشرة الاجتماعية فبقى النظام الاجتماعى محتفظا بالمظالم وإن اقتبس مظهرا تقدميا . برزت بورجوازية الدولة فأثرت دون أن تعطى فى سرقة منظمة ومحمية من النظام ذاته .

ولم يختلف الحال فى الأنظمة الملكية والأميرية . فهناك تمايز طبقى فاضح ، وكم هائل من تبديد الأموال ، وهموم فى الحياة الثقافية والأدبية وابتعاد كلى عن مشروع النهضة القومية ، ففى هذه الأقطار وخصوصا الخليجية ولع شديد فى تنمية رأي المال وتكديس الأرباح فى البنوك الأجنبية وهناك إنغماس - يجلب العار على كل عربى - فى ثقافة التفاهة القادمة من الغرب الإمبريالى .

يمكننى القول بدون أى تردد بأن هذه الانظمة الاقطاعية الكوزموبوليتيه فى الثقافة والممارسات قد دحرت مشروع الوحدة العربية دائما لأنها أداة الغرب الامبريالى فى تعويق نهضة العرب .

على هذا النحو استقرت البنى الاجتماعية فى الوطن العربى . فما أصاب هذه الامه سيئات وويلات هو فى جزء منه يرجع الى هذه الانظمة العربية الرسمية التى تدوس على البشر وعلى المبادىء وعلى التاريخ فى انتهازية مخجلة من أجل البقاء .

لقد أخفقت هذه الانظمة العربية الرسمية فى النهوض بالمجامع وأخفقت فى كافة خطط التنمية الوطنية لانها تنفذ فى إحتواء وسيطرة امبريالية غربية[٣] فانعكس هذا الاخفاق على الجماهير .

لا منازع فى أن الأنظمة العربية الرسميه قد ضحت من خلال سياساتها الإنمائية الفاشلة باغلبية الجماهير لفائدة الفئات المحيطة بها .

وحينما تأكدت هذه المظالم الاجتماعية شددت الانظمة الرسميه من وسائل قمعها لتمنع الانفجارات الاجتماعية وإستخدمت اعلامها لتزييف الوعى فركزت على التاريخ الوطنى وعلى الحضارة الوطنيه فأصيب الضمير القومى بالضمور فليس هناك الان شعورا مشتركا فى أن كل مايسمى شعب فى قطر عربى يمس الشعب العربى فى باقى الاقطار[٤].

التجأت الجماهير العربية إلى الذين ملاذا . فالضغط الاجتماعى هائل ولم تنفك الانظمة العربية الرسميه والفئات المحيطة بها من التافهين يبدون يوميا نحوها ضروباً من الصلف والقهر والإحتكار مع العلم أنهم ليسوا متقدمين على الجماهير فى شىء .

وفوق ذلك تعى الجماهير العربية جيدا ابتعاد ممارسات الأنظمة العربية الرسميه عن المعطيين القومى والدينى وصار واضحا أن هناك جهلا مذهلا بالتطور التاريخي لان الأنظمة الرسميه تعتقد انها تستطيع محاكاة السوق الأوربية المشتركة .

ظن الاقتصاديون العرب بمعية الحكام أن خطط التنميه ومجالس التعاون الاقتصادى الإقليمى سوف تقود الى مستقبل عربى مدمج غير انهم لم يفهموا التطور التاريخى . فاذا كانوا يريدون محاكاة تجربة أوروبا عليهم أن يفهموا أن أوروبا مرت بتطور تاريخى طويل ، فقد نشأت فى القرن الثامن عشر طبقة وسطى فى المجتمع كافحت باستقلال تام عن السلطة السياسية لتثبيت المجتمع الرأسمالى . كان لهذه الطبقة الوسطى قيمها الخاصة التى تقدس العمل وتعاليم الدين التى هى بدورها تحث على العمل . وهكذا نشأت الانظمة الرأسمالية فى أوربا واستقرت على أنظمتها الاجتماعية المتماثلة التى نراها الان .

وحينما قررت هذه الدول الأوربية ادماج اقتصادها فانها وعت أهمية فكرة المنفعة فى الاقتصاد . وقد نشأت هذه النظرية عند النفعيين فى انكلترا مثل (بنثام) (وجو ستيوازت ميل) و(هربرت سبنسر) ومختصر مفهومها أن الانظمة الاجتماعية المتماثلة يمكنها أن تسعى لمصالحها المشتركة فتنخرط فى مسعى موحد وان اختلفت الانظمة السياسية وتناقضت . وهنا يجرى التفريق بين مصلحة الجماعه باعتبارها مميزه عن مصلحة كل عضو من الأعضاء المؤتلفين فى المسعى الموحد [٥] .

إذن ادركت دول المجموعة الاوربية – وهى مجتمعات معقلنه – أهمية المصلحة المشتركة فيما بينها رغم اختلاف انظمتها السياسية بين ملكيات وجمهوريات ، فشيدت المجموعة

الأوربية استنادا إلى تماثل أنظمتها الاجتماعية المؤسسة على المبدأ الرأسمالي ، فهل الانظمة الاجتماعية فى العالم العربى متماثلة ومتناسقة حتى يمكن تشييد مجالات تعاون تقود الى سوق عربية مشتركة أو وحدة اقتصادية أو وحدة عربية ؟

الجواب معروف وهو أن النظام العربى ملىء بالتناقضات فالأنظمة الاجتماعية مختلفة بين الأقطار . ومن هنا ومهما كانت الدوافع الاقتصادية مهمة فان فرص نجاحها تكمن فى مجتمع مؤسسى بمعنى أن فيه مؤسسات اقتصاديه واجتماعية عتيدة وقدر عال من العقلانيه فيستد جمع الموارد إلى فكرة المنفعة التى نادى بها النفعيون من أمثال نيثام وميل وهى تسمح بتعايش أنظمة سياسية متناقضة وسنتناول هذا الموضوع بالتفصيل فى الجزء الأخير من هذه الدراسة تحت عنوان العناصر المهمة فى مشروع النهضة .

ولذا ولألف سبب لابد من صراع سياسى ضد التناقضات فى العالم العربى فتتوحد أو تتناسق الانظمه الاجتماعية وتتعمم قيم الحريه والديمقراطيه والفكر العلمى والتقدم الصناعى بعد ذلك يمكن اقامة وحدة اقتصادية فيصبح الانتاج القومى تحت تصرفها وخارج تأثير ومداخلة المصالح الدوليه .

إن الجماهير العربية تشعر فى هذه اللحظة من تاريخنا أن طموحاتها الى النهضة والوحدة قد دحرت فى ظلمات تشاحن الانظمة العربيه الرسميه وانكسارها أمام المصالح الدوليه المعنيه. فكل خطى الاصلاح داخل الاقطار تنتشر فى احتواء اقتصادى وسيطرة خارجية على الإقتصاد القطرى . وقد جدت ظروف قاسيه الآن . حينما سيطرت الرأسماليه الغربيه على تقاليد السياسه بعد اكتساح الوطن العربى عبر أزمة الخليج ومن المعروف أن أنظمة الخليج اقطاعيه يتركز دور الفرد والدوله فيها جهارا على تنمية رأس المال والارباح وتكديسها فى البنوك الاجنبية لفائدة الاقتصاد الرأسمالى الدولى . فلا غرابة أن تمجد قيم مرتده فى أرجاء متعدده من الوطن العربى .

إن الجماهير العربيه حساسة الآن لنداء يعيد الكرامة للعربى ويقفز به قفزا محسوسا ومجددا فى مجال من القيم عرفها فى قوة الناصريه القوميه فى الخمسينيات والستينيات من هذا القرن .

لقد وقع إدراك العدوان الاطلسى الامبريالى الرجعى على الشعب العربى فى العراق كاعتداء على الكرامة القومية فالجماهير العربية مشمئزة من هذه المؤامرة الامبرياليه الصهيونية على الوطن العربى وشهيديها الشعب العربى فى القطرين العراقى والكويتى . فقد

اتضح أن غاياتها البعيده هى ارغام العرب ليس على الاعتراف بالكيان الصهيونى فحسب وإنما بالتنازل عن مياههم وثرواتهم الطبيعية للكيان الصهيونى .

لقد اقتضت أهداف المؤامرة أن يجزر الشعب العربى فى كل من العراق والكويت وأن تتناحى الانظمة العربيه الرسمية وتنشط كل العناصر الحاقده على وحدة العرب لتشترك معهم فيما يطلق عليه بالترتيبات الأمنيه التى ليست الا ضمانا لاستمرار أجواء الركود والتمزق والانحلال (٦) .

وإزاء هذه المخاطر وانكسار الانظمه العربيه الرسميه فإن أوضاعنا الراهنة ينبغى أن تمر بطريق تحول روحى وتأكيد قيم تعتز بها الأنفس وإطلاق حركية جديدة نعبر بها التاريخ فيرفض الطموح المدفون فى النفس الجماعيه . يجب الاعتراف بالسلبيات التى تعترى الممارسه فى كل من التيارين الناصرى والاسلامى باعتبارهما مسئولين عن الإصلاح القادم .

فلابد للتيار الناصرى أن يتخلص من وطأة الانشداد إلى ممارسات الستينات برمتها من حيث ضيقها وتشددها ولأنها تحدد ، وتفتح كل رؤية حديثة وعقلانية للعلائق البشرية . ولابد من تجاوز الخطأ الجسيم الذى بموجبه برزت أهداف سياسيه صحيحه بمناهج تقليديه (٧) .

وبالنسبة للتيار الإسلامى فلابد له من التخلص من عبء تركيز النظر على الماضى والانطلاق وعبور ذهنية ماقبل الحداثة ليكون قاعدة لدور يعجل بالتطور .

فالأمر والحالة هذه يتطلب توجها مشتركا لإصلاح كل من الأنا الفردى والهياكل الاجتماعية فى آن وهو ما يتطلب تركيز النظر على العناصر المهمة فى مشروع النهضة .

محتوى مشروع النهضة

تعنى النهضه دائما إطلاق الطاقات فى دوائر العلم والعمل . ويشكل الضمير القومى القوة الدافعه لهذه الطاقات والضمير تشيده المبادىء القومية ومبادىء الشرع .

وهكذا نرى أن جدلية اقتحامنا التاريخ تنطلق بداهه من ايماننا الراسخ بان الاسلام والناصريه هما البعدين المركزين الموجهين للاخلاق والعمل .

قد يرى البعض أن الاسلام يستطيع تجاوز الناصريه فهو غير محتاج لها نظرا لكونيته . ولكننا نعود ونؤكد على استحالة انكار الدور القومى للاسلام . لأن البناء القومى العربى أمر جوهرى فى تدعيم الاسلام ذاته فلو أراد التيار الإسلامى تجاوز الناصرية فسوف يكتشف عند غير العرب إسلاما باهتا تتفوق عليه داخل الأنا الفردى مشاعر عنصرية وطائفية ووطنية

ضيقه. ومن هنا فإن العرب مسئولون عن مستقبل الاسلام دائما فهم مادته فى عمق التاريخ وعبر التاريخ .

وفى مشروع النهضه تركيز على المبادىء الجوهريه الأساسيه التى احتفظت بقدسيتها فى الشرع وإفساح فى المجال كمكاسب الحداثه فى ان تثرى تجربتنا فتؤكد انسانيتها وكونيتها .

ستبرز اشكاليات قطعا ، لكن النهضه الحق تكون حتما متحرره من سلفيه دينيه ترفض نداء الحداثه وفى نفس الوقت فان النهضه الحق لاتخالف الأسس الجوهرية والا انهارت الأخلاقيات العامه والقيم وروادع النفس .

ونضع رصدنا تجربه من التجارب فمشروع العداله الاجتماعية الذى أرادت الناصريه تحقيقه فى مصر يتطابق فى غاياته مع أهداف الشريعه ولكن سبل انجازه اختلفت ، فالناصرية أتمت المشروعات الضخمه التى لها مساس يقوت الجماهير الكبيرة وأنشأت ما أطلق عليه القطاع العام ليكون القاعدة الاقتصادية المتينة للاستقلال الاقتصادى. وهى لم تلغ المشروع الفردى لأنها لم تأخذ بالبصمه الماركسيه للاشتراكيه ولكنها حاصرت المشروع الفردى وضيقت الخناق عليه .

فماذا كانت نتيجة كل ذلك ؟

وقعت الناصريه فى أخطاء شأنها شأن الحركات التاريخيه الكبرى . فكانت نتيجة تضييق الخناق على المشروع الفردى ظهور بورجوازية دولة - حلت محل البورجوازيه القديمه لكنها بدون دور انشائى فى المجتمع - [٨] ان ساد إمتعاض فى أوساط اجتماعية فاعتبرت مشروع العداله الاجتماعية حركة خارج المعطى الدينى .

لم يكن مشروع العداله الاجتماعية خارج المعطى الدينى وان اقتبس مظهرا اشتراكيا[٩] ولكنه كان حركه لإنهاء الاستغلال الاجتماعى بادخال امكانيات أخرى ضمن مجتمع مشبع بقوة بالتعاليم الدينيه ويقدس حق الملكيه .

جاهدت الناصرية لاتمام تحركها ضمن المركب الاسلامى فلم تلغ الملكية الفردية وعظمت شعائر الدين وإجتهدت فى إجراء تداخل بين المبادىء القومية والشرع لرسم الخيارات من كل نوع . وهذه نقطة ثمينة نتناولها فيما يلى :

فإنهاء الاستغلال الاجتماعى وكل التشريعات التى استهدفت إعادة البناء الاجتماعى لم تكن إلا حركة باتجاه تقبل القيم الانسانيه بعد أن إنحسر دور الدين منذ مدة طويلة [١٠] فى تنظيم المجتمع واقتصر على ميدان العبادات .

ومن هنا فإن مشروع النهضة الناصرى الإسلامى ينبغى أن يؤسس على تداخل بين المبادىء القومية ومبادىء الشرع وآن تتكيف هذه المبادىء مع الوعى الجديد المتفتح على نداء الحداثة فتتجه إلى الضمير والهياكل فى آن فتصلحهما .

سوف ترهق السلبيات المتراكمة عبر عصور الانحطاط فى هذا المجتمع العربى قوى الاصلاح (نقصد التيارين الناصرى والإسلامى) فلابد من المثابرة وإحاطة المجتمع بنسق من القيم التى توجه نشاط الناس[11] مثل تقديس العمل والاخلاص فيه).

يبقى المجتمع إسلامى العقيدة عربى الروح ، فمشروع النهضة الذى نبغى هو وسيلة انطلاق نحو الحداثة والقوة وجهود الاصلاح تقع بأيديولوجيا متفتحة مقبولة وبمواكب من المصلحين المسيرين .

ليس للدولة أن تكون علمانيه . فالدين ليس مقصورا على العبادات ، ويكون عسيرا على الدولة إعادة التشييد الوطنى والقومى فى أنطقة خارج المعطى الدينى ، فهذه الأمة صدقت الدين منذ أربعة عشر قرنا وهى مشحونة بقوة بتعاليمه العادله .

ولذا فان على الدوله أن تؤسس الواقع الاجتماعى وفق معطيات دينيه وأن تنهض بالتشريعات وتبلغ بها غايات التحديث دون مخالفه الشرع . ستتوازى مع هذا الجهد الخلاق جهود المصلحين على نحو يتفق مع التقنيات الفكريه الحديثه .

نتناول نقطه مهمه وهى أن مشروع النهضه الناصرى الاسلامى ينبغى أن ينهض على أعمدة، أقواس هى الديمقراطية والعدالة الاجتماعية والفكر العلمى والتقدم الصناعى .

ومن هنا سوف تتقلص واجبات الدوله فلن تغدو توليتاريه ولن يغدو النظام الاجتماعى مطلقا وهى حينما تؤدى اجتماعيا واقتصاديا فان دورها سوف يمتد الى ادارة المرافق العامه (مشروعات البنيه الاساسيه) وما عدا ذلك يترك للنشاط الفردى والمختلط ارتياد مجالات الصناعه والزراعة[12] سوف تضطلع بالتأكيد بمهمة رفع مستوى التربيه والتعليم لأنهما محوران أساسيان يحددان الكيان الاجتماعى .

وهنا سيتعين مواجهة سؤال يرد فى ذهن القارىء وهو هل سنشيد نظاما اجتماعيا رأسماليا أم اشتراكيا أم قوميا إسلاميا مختلطا ؟

لسنا فى عجالة للاجابة القطعيه على هذا السؤال فمجتمع الغد حينما سيكون ديمقراطيا سيتشكل على النحو الذى تريده وتطبقه الجماهير العربيه . فالبنيه الاجتماعيه سوف تشيدها

القيم الجديده التى تنشرها أدلوجة المستقبل القوميه الاسلاميه أو مشروع النهضه القومى الإسلامى الذى هو مجموع متلاحم من الافكار التى تحوز رضاء اجتماعيا .

فمتى أرضينا الطموحات الروحيه والماديه للجماهير العربيه وأصبحنا نسيطر على انتاجنا القومى العربى نكون قد شيدنا عالما متقدما حيا .

نتناول الآن الدائرة الاوسع وهى الدوله الكبيره ذات الاقتصاد الواسع التى علينا تشييدها لننتصب فى مواجهة هذه الديناصورات العملاقه فى العالم (القوى الكبرى التى تتحكم بمصائرنا الآن) .

هكذا تكون دوله الوحده جهدا لدفع العرب فى مسيرة التكون التاريخى الراهنة . ولكن الضمير الفردى لدى رجل الشارع ممزق بين الولاء لهذا المصير التاريخى الوحدوى المرغوب والواقع الراهن الوطنى الضيق ومن ثم سوف يبقى المصير الوحدوى معطلا بعض الوقت والى ان تحدث هزات فى الوطن العربى تعيد تشكيل الأنا الداخلى والقومى فى المجتمع وتقذف به فى لهيب ضمير جديد ينطلق نحو الوحدة ولا غيرها .

ولقد بينا أن مجالس التعاون الاقتصادى العربى الاقليميه الراهنه لن تقود إلى وحدة عربيه أو وحدة اقتصادية عربية لأنها تتم فى ظروف اختلاف الأنظمه الاجتماعية فى الوطن العربى وفى ظروف سيطرة الرأسماليه الدوليه على الاقتصاد الوطنى ، ومن هنا فإن صيرورتنا مرهونة بإزاحة التناقضات بين الانظمه الاجتماعية ، صراع سياسى يسفر عن تشييد أنظمة اجتماعية متناسقة فى كل أقطار الوطن العربى ليغدو ممكنا الانطلاق فى سيرورة توحيد اقتصادى . والا فليقل لى الساسه كيف ستستطيع أنظمة الخليج العربى المنغمسة فى مصالح الغرب وفى ذهنية ريعيه تعتمد على كسل المداخيل النفطية أن ترفض منطقها هذا وتنخرط فى نسق من القيم الجديدة التى تغذى مستقبلا مدمجا . وكيف ستستطيع أنظمة عربية رسمية منغمسة فى مصالح الغرب الامبريالى أن توافق على إجراء تغيير جذرى فى السياسات الاقتصادية للتمحور حول هدف قومى وحدوى يفرض اعلى درجات الايمان والانضباط والالتزام بمبادىء الشرع والمبادىء القوميه .

لن تزاح التناقضات إلا بحراك اجتماعى وضمير جديد يعبىء الطاقات ويزعزع الهياكل القديمه الباليه . سوف تكون هناك هزات عنيفه من أجل التوحيد والعداله الاجتماعية والديمقراطيه كما حدث فى ضم الكويت فضم الكويت ليس الا مظهرا من مظاهر التناقضات التى تعبر عن نفسها فلابد لها أن تظهر على صورة ما .

ومهما كانت نوازع النظام الرسمى فى العراق ومهما كانت دكتاتوريته وشراسته وأطماعه وقصر تفكيره الا أن ما قام به قد أضر وأفاد . فبعض الاعمال فى التاريخ تكتسب إشعاعا رغم مايحيط بها ظلم واقع عليها ، فقرار هتلر بالهجوم على روسيا قد أفاد فى تحريك الاتحاد السوفياتى لدخول عصر التصنيع والتماسك حتى قيل ان الحرب أيقظت الدب النائم من سباته. وقرار الرئيس الأمريكى لينكولن بفرض الحصار على ولايات الجنوب الامريكى المنفصله بالقوه بتاريخ ١٩ ابريل ١٨٦١ وتحريكه الجيش لضمها بالقوه إلى الاتحاد ساعد على تماسك البناء الفيدرالى وإدخال الجنوب الى عصر التصنيع وتخليصه من ذهنية الاقطاع القائمة على استرقاق العبيد .

ليس لنا أن ننظر الى ضم الكويت نظرة مفصولة عن السياق التاريخى لتطور المجتمعات . فأوروبا مرت بدورة عنف فى القرن التاسع عشر قبل أن تستقر فى عقلانيتها فماذا يكون علينا سوى المرور بنفس مراحل التطور هذه .

يستوفى العالم العربى كافة فرص الاضطراب وعدم الاستقرار وهو فى طريق الصيروره الوحدوية والى أن يتم ذلك على المصلحين من الناصرين والإسلاميين صياغة مشروع للنهضه يعز العرب والمسلمين فى آن ويسطر لهم مكانه مرموقة بين الأمم .

هوامــش

(١) هذه القيم هى التى شيدت الضمير الذى بنى به العرب دولة الخلافة الاسلاميه .

(٢) إن أمراء البترول يشمئزون فى قرارة نفسهم من الوحدة العربية لأنها تنهى امتيازاتهم وتجولهم بشهواتهم فى العالم وإقطاعهم . انها لعنة القدر على العرب أن يوجد هؤلاء .

(٣) انهم فى الغرب الامبريالى مثلا يسمحون بأن تكون خطط التنميه ذات أبعاد قوميه وحدوية . وحتى مجالس التعاون سكتوا عنها لرغبتهم فى رفع مصاف البنيه الاساسيه فى الوطن العربى ليتمكنوا من تسويق التكنولوجيا والمنتجات الحديثة ولأن البنيه الاساسيه اذا بقت متأخرة فسوف لن يجدوا أسواقا لمنتجاتهم .

(٤) ليس المقصود المؤازرة العاطفية وإنما المؤازرة الموضوعية النابعة من الايمان الشديد بالقوميه كرابطة .

(٥) لتفاصيل اكثر راجع بحث "الوحدة العربية والافاق الفكرية المتعارضة للعقل العربى" مقدم الى مجلة الوحدة لم ينشر بعد .

(٦) من مظاهر الانحلال خروج تحليلات جديده ومفاهيم جديدة تدعو الى الإلتحام مع اليهود فالبعض يفسر الأمن القومى على انه فى جانب منه يعنى الارتباط الصناعى والاستثمارى بين دول الشرق الأوسط أنظر مقاله منشوره بالاهرام عدد ١٩٩١/٦/١٩ بعنوان تحديات الأمن والعداله والمكانه الدوليه .

(٧) لمزيد من التفاصيل راجع بحثنا "حركة القومية العربيه فى ميزان التقيم التاريخى بعد عام ١٩٦٧" منشور فى المستقبل العربى عدد يوليو /تموز/ ١٩٩٠ وفى الوحدة عدد يونيه / حزيران / ١٩٩٠ .

(٨) من المفروض ان البورجوازيه تقوم ببناء مجتمع رأسمالى يكون توطئه للاندفاع نحو التقدم الفكرى والصناعى كما حدث فى أوروبا لكن بورجوازية الدولة كانت ترسما فى الادارة.

(٩) التجربه الناصريه برمتها لم تحمل بصمه ماركسيه .

(١٠) كان للإسلام فى عهد دوله الخلافه سلطة يتدخل بموجبها فى تنظيم علاقة الفرد بربه وعلاقة بالآخرين فساهم فى توحيد أمه العرب بالولاء لهذه الشريعه واندفع فيما بعد ليوجد بشرية واسعة من غير العرب بقوة مبادئه فهى منزلة من اعلى وتلقى قبولا فوريا طوعيا .

(١١) لابد أن تكون الدولة ومؤسساتها قدوة فى العقلانية وروح العمل والمثابرة .

(١٢) توجد فى الوطن العربى مدخرات سائله هائله لدى القطاع الخاص تبحث عن استثمارات فى ظل اقتصاد سوق مضمون يخدم هدفا قوميا فلا تتحول الأرباح الى الخارج . راجع بحثنا التوجه الاشتراكى نحو الديمقراطية . الوحدة ديسمبر ١٩٩٠ الصفحة ٢٠٨ ومابعدها .

العروبة والإسلام
وخطاب النهضه

د. على مبروك

مع نهاية القرن الخامس عشر وبالتحديد فى العام ١٤٩٢م ، فقد الإسلام نهائيا مواطىء أقدامه فى شبه الجزيرة الأيبيرية ، وانحسر مده كاملا عن الشواطىء الشمالية للبحر المتوسط بعد سيطرة دامت قرونا ثمانية . وعلى مدى ثلاثمائة عام تفصل ذلك التاريخ عن حملة نابليون فى ١٧٩٨م ، ظلت راكدة ، الا من مناوشات القراصنة والمغامرين - مياه ذلك البحر الذى قدر له التاريخ أن يكون خندقا فاصلا بين نمطين حضاريين اتسمت علاقتهما - أبدا - بالتناطح والصراع فى دراما ممتدة منذ أقدم العصور يحكمها قانون تاريخى يقضى بأن تراجع أحد النمطين ، حول شواطىء المتوسط ، وانحساره ، بعكس - آليا - مد الآخر وانتشاره . وهكذا فإنه إذا كان الإغريق ، وتلاهم الرومان - قد تمكنوا بفضل تمركز الثقل الحضارى فى الشمال من إخضاع الساحل الجنوبى للمتوسط فى العصور القديمة ، فإن انتقال مركز الثقل الحضارى إلى الساحل الجنوبى ، إبان العصر الذهبى للإسلام ، لم يؤذن فقط بإنحسار المد الاستعمارى الرومانى والبيزنطى عن هذا الساحل ، بل - والأهم - أنه أطلق مدا إسلاميا نحو الشمال حتى لقد تحول (المتوسط) أوكاد إلى بحيرة إسلامية أو كذلك بعد ضغط جنوب أوروبا محصورا بين فكى كماشة إسلامية ، آحد فكيها فى تخوم الأناضول على أقصى الشرق ، والآخر فى شبه جزيرة أيبريا على أقصى الغرب . وإذ ارتدت الموجه الإسلامية إلى الساحل الجنوبى حين تراخت هذه الكماشة وتفككت بعد العجز عن اختراق أوروبا فى العمق ، فإنه قد كان على السواحل الجنوبية الإسلامية أن تنتظر - تبعا لقانون الصراع - من يأتى من الشمال يملأ فراغ انحسارها ، خصوصا وأن العالم الإسلامى كان يعانى آنذاك حالة من التشرذم والانقسام أظهرتها ، كأجلى مايكون ، صراعات ملوك الطوائف التى إنتهت بضياع الأندلس . ولكن المد الأوربى لم يأت .. إذ كانت أوروبا قد استوعبت - فيما يبدو - درس الصراع فإتجهت إلى الإبحار فى الأطلنطى على حافة المعمورة بعد العجز نهائيا عن اختراقه من القلب الإسلامى .

وهنا جاء العثمانيون يملأون الفراغ بعد ربع قرن مضى تقريبا على الخروج من الأندلس ، فأخضعوا معظم العالم الإسلامى فى سرعة فاقت كل تصور . إذ على مدى عقد واحد ابتداء

من ١٥١٦م أخضع العثمانيون العالم العربى كله ، بإستثناء مراكش فى أقصى الغرب وأجزاء من ساحل الخليج العربى فى أقصى الشرق . وبالرغم من أن العثمانيين قد مدوا لسانا طرق الإسلام من خلاله أبواب فيينا فى أوروبا الوسطى فإن أهم ما أدوه للإسلام يتمثل فى أنهم شكلوا درعا دفاعيا حمى القلب المستهدف للعالم الإسلامى . إذ اللافت أنه فى حين تبنى الإستعمار الأوربى الحديث إستراتيجية تقوم على إحتواء العالم الإسلامى من أطرافه أوّلا توطئه للقفز على قلبه بعد ذلك ، فإن استراتيجية الإستعمار الأوربى الوسيط قد أنبنت ، على الدوام ، على الضرب فى العمق والاختراق فى القلب ، ولهذا فإنه على مدى قرنين ، شغلتهما الغزوات الصليبية ، لم تشهد أطراف العالم الإسلامى أى غزو صليبى كاسح ، وظل الهجوم عنيدا يناطح منطقة القلب حيث الأماكن المقدسة ، على السطح ، وحيث طرق المواصلات إلى تجارة الشرق الغنية ، فى العمق .

وإذن ، فإن مهمة العثمانيين قد تمحورت حول حماية (القلب) المستهدف - للعالم الإسّلامى- من (الآخر) المتربص على الجانب الأخر من البحر ، وطالما أدوا مهمتهم بنجاح ، فإن أحدا لم يظهر أى نفور ، وخصوصا حين يدرك المرء أن الفقه السياسى الإسلامى كان يتطور ، منذ قرون، تجاه تبرير سلطة القهر والتغلب[١] وأما حين أخفقوا فى الأداء - وكان ذلك ضروريا على أى حال - فإن النفور بدا لازما . وقد كان الإخفاق ضروريا - بقدر ما كانت حاجته ماسة إلى إعادة ضخ للدماء فى شرايين حضارته الشاحبة . وهنا لم يكن العثمانيون - الذين كانوا مجرد قبائل محاربة تركت مواطنها بغية القنص والاستحواذ ، ودونما سند من حضارة أو تراث - يملكون البته شيئا يقدمونه .

المصير الحزين

والحق أن نظرة تتأمل ماجرى - آنذاك - على جانبى البحر لتكشف عن أن المصير الحزين للعالم الإسلامى كان ضروريا . فقد عكفت أوروبا ، بعد قرون من التناطح اللامجدى مع الخصم الرابض فى الجنوب ، تستوعب درس الصراع . ولم يستغرق الأمر طويلا فيما يبدو ، إذ سرعان ما انطلقت تبنى النهضة ، وتبدع العلم الجديد ، وتدخل عصر الآلة والتصنيع ، وتراكم الثروات المنهوبة من مستعمرات ما وراء البحار والعالم الجديد على النحو الذى أدى إلى اختمار عوامل ظهور طبقة ثورية جديدة قوضت أركان المجتمع الإقطاعى القديم[٢] ، مما وفر لأوروبا فرصة تاريخية لتحسم ، على نحو يكاد يكون نهائيا ، صراعها المرير مع الخصم العنيد . ورغم أن هذا الحسم النهائى قد تحقق مع الموجة الاستعمارية الحديثة التى امتدت على

مـايدنو من القرن من احتلال الجزائر فى بداية القرن الماضى ١٨٣٠ ، إلى سقوط منطقة القلب فى بداية هذا القرن ١٩٢٠ فإن أوروبا قد رأت فيه أيضا حسما للموجة الصليبية الوسيطة . أظهر ذلك قول اللنبى – عند دخوله القدس – الآن فقط انتهت الحروب الصليبية ، مؤكدا – ومن قبله أكد "جورو" فاتح دمشق الفرنسي – أن أوروبا قد عكفت منذ إخفاق غزواتها الصليبية تهيىء نفسها لهذا الحسم من جهة ، يؤكد ، من جهة أخرى ، أن المواجهة بين الطرفين ذات تراث تاريخى ممتد . وإذ الأمر يمضى هكذا فى أوروبا على الجانب الآخر ، فإن جل مايمكن قوله عن حال العالم الإسلامى تحت السيطرة العثمانية هو أن شيئا لايحدث البته .. حقا أن ثمة زمانا يمر ، ولكن لا تاريخ هناك ، بل جمود وموات ..إذ التاريخ ليس مجرد دورة الزمن فى فضاء آسن بل هو الفاعلية الخلاقة للبشر فى واقع ما . وهنا لم تكن ثمة فاعلية – ناهيك عن أن تكون خلاقة – ، إذ اتجه العثمانيون يستنزفون موارد العالم الإسلامى ويكدسون ثرواته فى عاصمة الخلافة ، ودون أدنى قدر من الإهتمام بتنمية قدراته الذاتية على نحو يسمح له بأداء حسن فى مواجهته مع الغرب . والمؤسف أن (القوة) التى عول عليها العثمانيون كثيرا ، أول الأمر ، سرعان ما تآكلت ، إذ (القوة) – وهذا بعض الدرس الخلدونى– تستحيل إلى نقيضها إذ ما كانت بمجردها الأصل فى نشأة وظهور الدولة [٣] . ولهذا فإن الدولة العثمانية سرعان ما إستحالت إلى وسط شفاف نفذت من خلاله فيالق الغزاة . جوهر الدعوى إذن أن الدولة العثمانية قد استحالت – إذ حصرت همها فى مجرد الجباية– من قوة (حماية) إلى شاهد على الموت و(النهاية) بعد أن أصبحت رديفا للغرب يسر سيطرته الكاملة على العالم الإسلامى بأسره .

وهكذا توحد العثمانيون مع (الآخر) فى وعى قطاع كبير من النخب الفاعلة فى العالم العربى آنذاك .

وأصبح لزاما ضرورة السعى من أجل بلورة إطار فاعل يحفظ للأمة هويتها من التلاشى والضياع ، بعد أن بات الإسلام مجرد شعار على صدر الدولة العثمانية خاو من أى مضمون نضالى . وهنا انبثق الوعى بالعروبة كإطار ممكن للحفظ والدفاع ، لا عن مجرد الجماعة العربية ، بل عن الإسلام ذاته . بل انبثق رديفا له وسندا يدعم مواقعه النضاليه . أظهرت ذلك– كأجلى ما يكون نصوص الإصلاحيين التقليديين (المهدى والسنوسى خاصة) والجدد (الأفغانى والكواكبى وابن باديس) ، والذين كان الإسلام المكون الرئيس لثقافتهم من جهة ، والذين إنتهت بهم مواجهة الغرب ومنازلته حفظا للإسلام وصونا لأرضه إلى إدراك ضرورة إزاحة العثمانيين – الذين بدوا مجرد أتراك يسروا للغرب مهمته فى ديار الإسلام – باسم

العروبة من جهة أخرى . وإذ تبلور مفهوم العروبة ، على هذا النحو ، دعما للإسلام ، فإن الإسلام ، بدوره ، قد جاء يدعمه .. بدا ذلك حين صار الإصلاحيون يدعون إلى إعادة الإلحاح على أحد المبادىء المعتبرة فى فقه السياسه التقليدى - والذى كانت الظروف التاريخية قد عملت على تجاوزه - وهو مبدأ قرشية الإمام أو الخليفة ، والذى لم يكن يعنى آنذاك إلا الإلحاح على (عروبة) الدولة .

وإذا كان التناقض مع العثمانيين - كرديف للآخر - قد انتهى إلى بلورة مفهوم للعروبة يتلاحم مع الإسلام على نحو صميمى ، فإن التناقض مع العثمانيين - كدولة قمعية تحكم بإسم الإسلام - قد انتهى - فى المقابل - إلى بلورة مفهوم للعروبة ربطته بالإسلام علاقة قلقة غير مستقره . واللافت أن الإنتشار الجغرافى لكلا المفهومين قد ارتبط ، جوهريا ، بنمط الحضور العثمانى وطبيعة دوره . فإذا بدا العثمانيون فى مناطق المغرب العربى - وعلى قول السنوسى(٤) مجرد "مقيمة للنصارى (ويقصد الآخر الغازى) ما دخلوا محلا إلا دخله النصارى" فإن مفهوم العروبة والإسلام قد تلاحما معا ، وعلى نحو فريد ، فى مواجهة الآخر. وأما فى المشرق فإن تبنى العثمانيين سياسة حمقاء باطشة تتسم بالعنف والقوة ، قد انتهى إلى السعى نحو التماس الخلاص بمعزل عن الإسلام الذى بدا ستارا يمارس العثمانيون القمع باسمه وتحت رايته . ففى مواجهة دولة تحكم ، وبالأحرى تقمع ، باسم الإسلام بدا أن لاتحرر أو ولاخلاص لإعبر تبنى مفهوم للعروبة يلح على ضرورة الفصل بين السلطتين الدينية والسياسية. وإلى هنا فلا صدام مع الإسلام أو اختصار ، إذ أن مجددا إسلاميا كبيرا - كالكواكبى(٥) - كان يلح على هذا الفصل .. ومن وجهة نظر اسلامية . ولكن الأمر سرعان ماتطور - بتأثير الجهود التبشيرية فيما يبدو - إلى نزعة علمانية فعالة تضع العروبة فى تناقض مع الإسلام وصريح . وهنا كان الصدام ، وهو صدام زائف يكشف عن سوء فهم صانعيه ، فيما لو أحسن المرء بهم الظن ، وعن سوء طويتهم ، إذا أساء الظن . فالتناقض فى الدعوى ليس مع (الإسلام) بقدر ماهو مع (الدولة القمعية) ولهذا فإن الجهد كان ينبغى أن يتجه إلى نقد البنية القمعية للدولة ، لا إلى السعى نحو إقصاء الإسلام عن الساحة ، إذ اللافت أن البنية القمعية للدولة - أى دولة - لاترتبط بالدين - أى دين ، بقدر ماترتبط ، فى العمق ، بمدى التطور فى كافة أشكال الوعى وضروبه . ولعل من السخريات ، هنا أن تنتهى الدولة فى المشرق ، حتى حين تمترست خلف يافطات علمانية ، إلى ممارسة ضروب لاحصر لها من القمع . إذ القمع هنا جزء من البنية الداخلية للدولة ذاتها ولا علاقة له أبدا بالشعار الذى تتمترس خلفه أيا كان.. الإسلام أو العلمانية . ومن هنا لم يكن مدهشا أن تؤول العلمانية ، فى المشرق وغيره ،

إلى بروز فيالق المجاهدين تحت راية الإسلام بحثا عن العدالة والهوية الضائعة . ويبدو أن الأمر كان من الخطورة إلى حد إلزام علماني البعث فى سوريا بإستدعاء سلاح الجو لمحو مدينة بأسرها من الوجود . وهكذا يخلص المرء إلى أنه ، حتى ضمن هذا السياق ، لا تناقض بين العروبة والإسلام ، بل ثمة تناقضهما معا مع البنية القمعية للدولة ، رغم أهمية ذلك ، إلى الوعى على نحو غير مشعور أو موعى به ، وبكيفية تجعل من القمع .. قدرا لافكاك منه ، ما لم يتحقق الوعى به . إذ دون هذا التجاوز إلى الوعى بما يؤسس القمع فى بنية الثقافة ، سيبقى القمع ماثلا أبدا يمارس فعله من وراء حجاب ، سيغدو كل نضال ضده حربا كيخوتية ضد طواحين الهواء . والمؤسف أن كلا التيارين قد عجزا ، وللآن ، عن إدراك ذلك كله ، وظل كل منهما قابعا خلف أسوار عزلته يرى فى التيار الآخر خصمه ونقيضه . ومن هنا ضرورة السعى نحو توجيههما معا إلى انجاز رسالتهما الحقة التى تبدو رسالة للفكر العربى بأسره فى لحظته الراهنة . والحق أن أهم ما يستفاد من هذا التحليل الذى يكشف عن زيف التناقض بين العروبة والإسلام ، بإعتباره ناشئا عن سوء فى الفهم أو القصد ، إنما يؤكد على أن التبلور الأصيل للعروبة - وكذا الإسلام - يرتبط فقط بالتناقض مع (الآخر) .

قومية المواجهة مع الآخر

وثمة تبلور أخير لمفهوم (العروبة) فى مواجهة تيار إنعزالى .. تغريبى قوى . راجت رؤاه ، على نحو خاص ، فى مصر وأجزاء من المشرق . وحين يدرك المرء قوة روابط هذا التيار بالغرب، فإنه يكون بإزاء برهان جديد على أن نقيض (العروبة) الحق هو الغرب ووكلائه المحليين . وثمة من يحاول - رغم وعيه بالروابط القوية لهذا التيار بالغرب - أن يجد قياسا على قانون تبلور الفكرة القومية فى أوروبا بوصفها ظاهرة بورجوازية ، تفسيرا لظهور هذا التيار الإنعزالى الذى مضى يتحدث عن أمة مصرية أو فينيقية باعتبار "أنه قد أخذت تنمو مع البورجوازية المصرية .. وبسبب نشاطها وسوقها وفكرها سمات الأمة المصرية بالمعنى الحديث لهذا التعبير" (٦)

والحق أنه قد بات معروفا أن التبلور البورجوازى فى العالم العربى قد خضع لآليات النمو المشوه على نحو لايسمح أبدا بتطوره إلى تبلور قومى . ذلك أنه إذا كانت البورجوازية "تتعلم القومية فى السوق القومى" - على قول ستالين ، فإنه لايمكن الحديث عن بورجوازية عربية بلغت حدا متطورا من التصنيع يجعلها حريصة على الإستقلال بسوقها القومى ، بل إنه لايصح الحديث أصلا عن سوق قومى ، إذ السوق مجرد نطاق هامشى تابع للاقتصاد

الرأسمالى الغربى . ومن هنا فإنه يستحيل إسقاط ظروف التبلور القومى فى أوروبا على ظروف التبلور القومى فى العالم العربى . إذ فى حين جاء التبلور القومى فى أوروبا نتاجا لتطور فى الأبنية الداخلية للمجتمعات الأوروبية ، فإن التبلور القومى فى العالم العربى جاء نتاجا للمواجهة مع (الأخر) الذى يتهدد بنية المجتمعات العربية ذاتها . والخلاصة أن العروبة - ومعها الإسلام - لاتعرف نقيضا إلا الآخر ، وأن الحالة الوحيدة التى تناقضت فيها مع الإسلام قد نشأت عن سوء فى الفهم أو القصد .

وإذا كانت العروبة ، عن سوء فى الفهم أو القصد ، قد أخذت الإسلام نقيضا ، فإن الإسلام قد أبى إلا أن يرد الفضل بمثله . هذا ما تؤكده ، فى زماننا هذا ، صرخات الشباب الزاعقين فى أروقة الجامعة، هؤلاء الشباب يتحدثون عن تناقض الإسلام - كما يتصورونه - مع أى رابطة أخرى غير إسلامية . والحق أن هذا الطابع الصدامى الذى لحق العلاقة بين العروبة والإسلام قد ارتبط ، على نحو خاص ، بالنصوص المتأخرة لسيد قطب [٧] ، التى تتكشف لقارئها عن حس هائل بالاضطهاد ، بدا للرجل غير موجه الى شخصه ، بل إلى الإسلام كدين، وعن قدر أكبر من التأثر بمفكرى شبه القارة الهندية [٨] الذين باتوا يتحدثون - لظروف خاصة تتعلق بالأوضاع فى شبه القاره - عما يمكن أن يسمى إسلاما أمميا يكون فيه المسلم أقرب إلى أخيه المسلم فى غير بلده منه إلى غير المسلم فى بلده ، وبحيث يبدو الإسلام - وتلك مفارقه- أشبه بماركسية أممية يكون فيها البروليتارى ، على قول ماركس ، أقرب إلى زميله البرولتيارى فى غير بلده منه إلى البرجوازى فى بلده .

وبالرغم من هذا التناحر الحاصل الآن ، وإلى حد الاقتتال ، بين دعاة كل من العروبة والإسلام - والمؤسس على مأساة قطب الشخصية من جهة ، وعلى مجرد النقل عن مفكرى شبه القارة الهندية رغم تباين الظرف والموضع من جهة أخرى - فإنه بات يمكن الإقرار أن العروبة والإسلام يتأسسان ، كمفهومين ، على ثابت بنيوى واحد يقبع فى العمق خلف تباينهما الظاهر يؤكد الوحدة رغم مايحدث من تباعد وانشطار ، ويدعم الأخوة رغم مايجرى من تناحر واقتتال . إذا الحق أن المفهومين معا يجدان أساسهما الثابت فى ضرب من الإحساس بتمايز وخصوصية الأمة فى مجابهة المخاطر التى تهدد هويتها بالتلاشى والانسحاق تحت براقع فكر الآخر أو تحت جنازير دباباته . ولقد بدا أن ثمة تاريخيا مايدعم هذا التوافق النظرى البنيوى ، حيث يبدو وكأن كلا التيارين كانا - ومنذ النشأة فى القرن الماضى - يتبادلان مواقع الدفاع والتصدى لكل محاولات السحق والهيمنة التى يمارسها (الآخر) ضد الأمة هكذا دام الأمر إلى

خمسينيات هذا القرن التى شهدت الفصام المأساوى - الذى لم نزل نشقى به ، وإذن فإن الوعى (بالآخر) ، وجوهريا كخطر يتهدد هوية الأمة بالتلاشى والإنسحاق ، هو الثابت المؤسسى لبنية مفهومى العروبة والإسلام معا . ولعل فى ذلك تفسيرا لكون المرء لايصادف حضورا لكلا المفهومين - بحمولتهما الدلالية الراهنة على الأقل - فى النصوص الأولى للفكر السسياسى العربى الحديث . اذ (الآخر) آنئذ لم يكن قد انبثق فى وعى (الذات) خصما ونقيضا ، بل لعله كان يلوح دربا للنهضة وطريقا ، إذ الحق أن سؤال النهضة (لماذا تخلف المسلمون وتقدم غيرهم؟) - لا سؤال الهوية - كان هو السؤال الذى فرض نفسه أولا على ساحة الفكر العربى الحديث . تجلى ذلك واضحا فى نصوص الطهطاوى وخير الدين التونسى .. إذ انطلق كلاهما من الإقرار بتخلف (الذات) فى مقابل تقدم (الآخر) وقطعا بأن لاسبيل لتقدم (الذات) الا عبر استعارة مفاهيم ونظم (الآخر) - الذى هو الغرب - وإدماجها فى بنية وعى الذات من خلال إيجاد مماثله - بدت للأسف مستحيله[٩] - بينها وبين مفاهيم الفكر الإسلامى التقليدى . وتتأتى الإستحالة هنا من كون المفاهيم الغربية قد تطورت فى سياق وأفق يغاير بالكلية الأفق الذى تسبح فيه مفاهيم الفكر السياسى الإسلامى التقليدى . ولكن النهاية الحزينة لهذه الرؤى النهضويه التى إنتهت إلى تكريس المزيد من التخلف قد أدت إلى تطور الوعى بالآخر من الرفيق إلى النقيض . فقد إنتهى الأمر بمحمد على باشا - أول من باشر عمليا ماعرف بعد ذلك بمشروع النهضة - إلى الإنزواء يائسا ومجنونا خلف أسوار قصره بعد أن حاصره وسحق - بضراوة بالغة - مشروعه كاملا ، إثر إبرام معاهدة لندن ١٨٤٠ ، التى أجبرته - وخلفاءه بعده- على ترك مصر مفتوحة الأبواب تماما أمام مد الرأسماليات الأوروبية النهمة ، وذلك بعد أن كان الرجل قد نجح فى إغلاقها بصرامة لغل فائض رأسمالى بعينه على بناء حلمه . ولقد كان هذا الفتح الرأسمالى مقدمة لاحتلال سافر تحقق حول نهاية القرن تقريبا . وهنا تبدى خطر (الأخر) كاملا ، وخاصة حين تكشف الاستعمار سريعا عن وجه كالح لايستهدف مجرد استنزاف موارد الأمة وثرواتها ، بل يتعداه إلى التشويه المتعمد لتراثها وثقافتها التقليدية بدعوى إحلال آليات التفكير العلمى المنهجى . وقد تجلى ذلك صارخا فى مأساة فرنسة الجزائر . ولقد فرض ذلك - وكان ينبغى أن يفرض - على الفكر العربى ضرورة تجاوز الاستغراق فى (سؤال النهضة) إلى الانشغال بـ (سؤال الهوية) . فإذا تكشف خطاب النهضة ، عند رواده الأوائل عن وعى ساذج بحدود العالم الذى يعيشون فيه ، تجلى فى ذلك الإستغراق الرومانسى فى الحلم الجميل عن إمكان تقدم (الذات) بمجرد المعرفة بالآخر . ومن هنا فإن هم معرفة الآخر كان وحده على رأس الأولويات . ولكن حضور (الآخر) قصد ابتلاع الذات كان لابد أن يجعل

هم الذات هو موضع الإنشغال . ولعل الطهطاوى - الرائد الأول - قد أظهر إحساسا بتلك الأزمة عبر عنه نصه الملفت "نهاية الإيجاز فى سيرة ساكن الحجاز" ذلك إذا كان " رفاعة لسفره من طهطا إلى باريس ، يمثل فى الواقع مصر بأكملها تنتقل من القرون الوسطى إلى الحياة العصرية"(١٠) فإن قفزته - التى لم يفكر فيها أحد - من "تلخيص باريز" نصه الأول - إلى "الإيجاز فى سيرة ساكن الحجاز" تعد بمثابة إعلان كاشف عن حيرة ، أو أزمة ، ذات تأكلها الحسرة من (باريز) ، فذهبت تلوذ بهويتها المهددة فى (الحجاز) وقد ظلت هذه الحيرة بين باريز أو (نموذج الحداثة) والحجاز أو (الهوية المهددة) - والتى لم تقتصر على الطهطاوى وحده للأسف - أحد أهم الملامح الجوهرية لفكر النهضة بأسره ، إذ لحق أن نص (الهوية) أو الحجاز- المسكوت عنه غالبا من باحثى الطهطاوى - قد دشن تقليدا احتذاه على الدوام تابعى خطاه من مفكرى النهضة العظام الذين انتهوا - ودون استثناء تقريبا - "على هامش السيرة" وغالبا فى بؤرتها . ولم يكن ذلك فى الأغلب تكفيرا عن إعجابهم المفرط بالغرب فى بداياتهم ، بقدر ما كان تعبيرا عن أزمة (الهوية) المهددة من جهة ، ويأسا من الفشل الذريع لكافة أطروحاتهم فى تجاوز الأزمة الخانقه التى تعتصر مجتمعاتهم من جهة أخرى . وعلى أى الأحوال ، فإن الفكر العربى سرعان ماتجاوز - تحت وطأة الأخطار المتزايدة - الإحساس الضمنى بأزمة الهوية، إلى ضرب من الوعى الصريح بها تجلى فى إزدياد حدة الوعى بالآخر كنقيض ، وتنامى ظاهرة الإحتماء بمفهوم العروبة والإسلام كإطارين صلبين لحفظ هوية الأمة من التلاشى والضياع . وهذا ما أظهرته الفيالق تتوالى ، على مدى القرنين إلى الآن ، تذود عن حمى الأمة.. تحت راية الإسلام حينًا ، وحينا آخر تحت راية العروبة وأحيانا أخرى كثيرة تحت راياتهما معا . تبقى أخيرا الإشارة إلى تجاوز الفكر العربى للإستغراق فى (سؤال النهضة) إلى الانشغال (بسؤال الهوية) ، لم يكن يعنى أن (سؤال الهوية) ، إذ الحق أن سؤال النهضة الشهير "ولماذا تخلف المسلمون وتقدم غيرهم" يظل - وحتى إشعار آخر - هو السؤال الأكثر إلحاحا فى الفكر العربى . وكل مافى الأمر أن (سؤال الهوية) أصبح مدخلا لسؤال النهضة .

مابعد الانكسار

ومن هذا الحضور النقيض للآخر .. ومن هذه الطبيعة النضالية المواجهة لمفهومى العروبة والإسلام ، راحت بعد حرب الخليج - التى أظهرت الآخر كأشد مايكون شراسة ودموية - دعاوى كثيرة تلح على "ضرورة التلاقى بين القوى القومية والقوى الإسلامية فى مشروع سياسى حضارى جديد يتلافى سلبيات المشروعين المنفصلين ويقود الأمة العربية على طريق

الانبعاث والنهضة" وذلك بعد أن أثبتت الأزمة "وجود أرضية مشتركة لإقامة نظام فكرى وحركى يجمع العروبيين والإسلاميين الذين يريدون نهضة حقيقية للأمة العربية الإسلامية"(١١) وإذن فإن الحل المطروح للخروج من المأزق الراهن لايقف عند مجرد التلاقى بين العروبيين والإسلاميين ، بل يتعداه إلى تأسيس نظام فكرى جديد يقود الأمة على طريق الإنبعاث والنهضة . وهكذا يجد العرب أنفسهم أمام وضع مأساوى .. إنهم وبعد قرنين من مباشرة ماسمى بالنهضة يجدون أنفسهم عند درجة الصفر فى النهضة . ومن درجة الصفر هذه يبدأ المرء نسج رؤى الخلاص .

لم تكن هذه أول مرة يتبلور فيها الوعى بأن العجز فى مواجهة الآخر يرتبط ، جوهريا ، بإخفاق النهضة . إذ الحق أن العرب كانوا إثر كل إنكسار فى المواجهة مع الغرب يمارسون على النهضة ضروبا من النقد تبلغ أحيانا حد جلدها . ولكن العجيب أن هذه الضروب من النقد لم تتمخض ، ورغم أهميتها القصوى ، عن إنتاج خطاب يغاير بنيويا صيغة خطاب النهضة المنقود . وهكذا ظل هذا الخطاب المنقود - خطاب النهضة - يعيد إنتاج ذاته بلا كلل ، وكأنه عنقاء وأسطورية تنبعث من رماد إحتراقها فى إنكسارتها التى لا تنتهى . فكل انكسار لمشروع النهضة ، على صعيد الواقع - إبتداء من ١٨٤٠ عام إنكسار محمد على إلى ١٩٦٧ عام انكسار عبد الناصر - لم يؤد ، على صعيد النظر ، إلى إنكسار مواز لخطابها ، وإستمر خطابها النظرى يعيد إنتاج نفسه بعد كل انكسار فى صيغ تتباين شكليا فقط . والحق أن هذا الإخفاق فى كسر بنية خطاب النهضة يتكشف - وبلغة هيجلية - عن "شقاء وعى" خطاب النهضة وذلك بمعنى عجز هذا الخطاب عن التغلب على ثنائيته . تلك الثنائية التى تكشف فى عجز هذا الخطاب عن تحقيق التطابق بين صورة الآخر (النقيض) كما بدا فى الواقع ، وصور الآخر (النموذج) التى تبلورت فى بنية النظرية ، وأعنى أن النهضة بدت ، حتى بعد أن فاجأها الواقع بالآخر نقيضا عدائيا عاجزة عن تطوير خطابها النظرى بما يتناسب وهذا الوضع العدائى النقيض للآخر . وهكذا ظل الآخر فى بنية الخطاب النظرى نموذجا للحداثة ، رغم كل الانكسارات ، وعند كل تيارات الفكر العربى باستثناء تلك التى تمترست - تحت وطأت اليأس لا الفهم - خلف موقف سلبى غير فاعل من الغرب . وهذا العجز عن تحقيق التطابق فى بنية خطاب النهضة بين الآخر (النقيض) والآخر (النموذج) يرتبط فى العمق ، بطريقة إنتاج المعرفة المتداولة داخل هذا الخطاب من جهة وبالكيفية التى تكونت بها النخبة الحاملة لهذا الخطاب من جهة أخرى . ولعل أى محاولة لكسر خطاب النهضة ، وهى التوطئة الضرورية لبناء خطاب جديد ، سيكون مآلها الإخفاق ما لم تبدأ هنا .

وإذن فإن كل محاولة خطاب النهضة وتخطى أزمته - من أجل إنتاج خطاب بديل - إنما تتوقف على الوعى بطريقة إنتاج المعرفة داخله وبكيفية يشكل النخبة الحاملة له . إذ يستطيع المرء هنا فقط تجاوز النقد الخارجي للخطاب الذى يتوقف عند مظهر أزمته ، ويتعداه إلى نقد بنيوى باطنى يقف على عقدة أزمته . ذلك أن أداة المعرفة هى عقدة الغزل التى يبتدأ منها نسج نظام الخطاب بأسره ، ودون الوعى بهذه العقدة ، فإن أى محاولة لتفكيك الخطاب لن تؤدى إلا إلى المزيد من التعثر فى شباكه . وأما الوقوف على كيفية تشكل النخبة الحاملة للخطاب ، فإن أهمينه تعود إلى فائدته القصوى - وفى حالتنا خاصة - فى إضاءة جوانب من نظام الخطاب ذاته .

الكل فى واحد

والأن .. لنبدأ بالعقد ؟؟

لعل أول ما يلاحظه المرء مميزا لخطاب النهضة يتجلى فى ذلك التباين الهائل بين التيارات السابحة فى فضائه من ليبرالية وماركسية إلى سلفية وإشتراكية ، ولكن هذا التباين لايعكس ثراء حقيقيا - لأنه بلا سند واقعى - بل يكشف عن فوضى من التبدل لابد من الوعى بالمنطق الحاكم لحركتها ، ليتسنى السيطرة عليها ثم تجاوزها . ويبدو أن أهم ما تعكسه فوضى التبدل هذه ، إنما يتمثل فى تردد الخطاب بين صيغ ومنظومات فكرية وأيديولوجية مختلفة يرى فيها دروبا للخروج من أزمات واقعه الضاغطة ولكنها جميعا تخفق فى تجاوز هذه الأزمات ، ربما لأنها جميعا مفروضة على الواقع من خارجه ، ودون أن تكون نتاجا لتراكم وتطور يلحق بنيته الداخلية . ويعنى هذا الفرض على الواقع من خارجه أننا فى كل الأحوال ، بإزاء واقع مستعار. وإنما يأتى التباين بين تيار وآخر داخل الخطاب من مجرد تباين مصدر الإستعارة ، وليس أبدا من تباين طريقة إنتاج المعرفة بين تيار وآخر . فالإسلامى يستعير تجربة أسلافه العظام ، والليبرالى ينقل عن "روح القوانين" وتراث الليبرالية الأوروبية ، حتى "أن فيلسوف الديمقراطية الليبرالية (والمقصود لطفى السيد) لم يقم ، بكل ما كتبه ، إلا بترديد الأفكار التى سادت البلدان المتقدمة"[١٢]وأما الماركسى فإنه لايتميز عن سابقيه إلا بإستعارته لنص مغاير . وهكذا الجميع مريدو طريقة واحدة تنبنى على مجرد النقل والإستعارة ، ودون أدنى وعى بتباين السياقات التاريخية . وإذن فإن التباين الظاهرى بين التيارات المختلفة داخل خطاب النهضة يعكس توحدا على مستوى البنية العميقة أو طريقة إنتاج المعرفة المتداولة فى

الخطاب . والحق أن هيمنة النقل والإستعارة كآلية ذهنية وحيدة لإنتاج المعرفة داخل خطاب النهضة ، لتكشف عن أنه لا سبيل أبدا لإنتاج المعرفة إلا قياسا على نموذج أو مثال ينقل ويستعار . ومن هنا إدراك الحضور المركزى لفكرة النموذج أو المثال فى هذه الأداة ، وذلك إلى حد أنها تستحيل ذاتيا حال غياب النموذج أو المثال . ومن هنا يدرك المرء السر فى عجز خطاب النهضة عن التحرر من الآخر - النموذج ، حتى حين بدا خصما ونقيضا . إذ ليس بمقدور الخطاب التحرر من هيمنة النموذج أيا كان ، لأن آليته الذهنية هى آلية نقل وإستعارة تستحيل لو غاب النموذج . وهكذا يخلص المرء إلى استحالة التحرر من هيمنة الآخر إلا بالتحرر من هيمنة آلية النقل والإستعارة كأداة لإنتاج المعرفة ، وبدوره يستحيل التحرر من هيمنة هذه الآلية إلا عبر الوعى بما يؤسسها معرفيا . وإذ يتجاوز ذلك مانحن فيه ، فإنه يبقى أن انتاج خطاب بديل لخطاب النهضة العاجز يتوقف على تجاوز إبستمولوجيا النقل والإستعارة إلى أخرى تتبلور حول الخلق والإبداع ، وهو طموح يتحقق عبر ممارسة شتى ضروب النقد للآلية الذهنية المهيمنة على خطاب النهضة ، ثم - وهو الأهم - الوعى بما يؤسس هذه الآلية معرفيا ، وهى اللاتاريخية التى يسبح فى فضائها عقل النهضة ، والتى تحتاج بدورها إلى الزحزحة والتفكيك إن كان الطموح هو التجاوز الأصيل .

وأخيرا .. فلنختم ؟

ثمة حسب كثيرين [١٣] شواهد عدة على أن تبلورا بورجوازيا شهدته مصر منذ القرن الثامن عشر ، وهو تبلور كان يتنامى بقوة تبدت فى قدرة بالغة على الحشد فى مواجهة الفرنسيين من جهة ، ثم فى القدرة على فرض وليها المرغوب (محمد على) على السلطنة . وحين دب النزاع بين محمد على وعناصر البرجوازية المصرية التى اختارته ، فإن التطور البرجوازى المستقل سرعان ما انقطع . فإذا أرادت البرجوازية (دولة) تحافظ على درجة التطور على وتيرتها ، وبحيث تستمر فى غل الفوائض الرأسمالية من العمل الإقتصادى لصالحها ، فإن محمد على أراد ، على العكس (دولة) تعمل على تسريع وتيرة التطور ، ومن هنا حاجتها إلى ممارسة احتكار اقتصادى كامل يسمح لها بغل الفائض الرأسمالى لخزائنها . وإذ انتهى الصدام إلى قضاء مبرم على عناصر البرجوازية المصرية ، فإن محمد قد سعى يصطنع نخبة من المثقفين تبلور السند النظرى لمشروعه السياسى ، وعلى قمة هذه النخبة كان رفاعة الطهطاوى الذى يبدو مشروعه الفكرى مجرد سند نظرى لدولة محمد على . والحق أن طريقة

تبلور النخبة – التى حملت لواء النهضة فى حضن الدولة ، على هذا النحو ، قد فرض على خطاب النهضة تبعية لاتنفك[١٤] فهو فى كل صوره وأشكاله خطاب للدولة ، وأعنى أنه لايمكن "أن يقال هنا سوى أن الاهتمام بإقامة نهضة يكون أساسها قوة الدولة هو ما كان يشغل كوكبة المترجمين المصريين"[١٥] وهم عناصر النخبة آنذاك . وهكذا حصر الخطاب همه فى بناء دولة قوية ، ولم يول اهتماما إلى تحديث بنية المجتمع المدنى فى العالم العربى . فثمة غالبا دولة قوية ، ولكن لا مجتمع هناك . ويبدو أن هذا الطموح إلى بناء الدولة القوية كان يتجاوز قدرة المجتمع على التقبل ، ولهذا ظلت الدولة – ورغم أخطبوطيتها – كيانا علويا هشا ، وظلت الجماهير ، على الدوام ، محايدة لا تبالى بنهضة وسقوط هذه الدول ، وحتى دولة عبد الناصر – التى لاينكر منصف ما فعلت لصالح الجماهير الغالبة – كان غريبا– أن تقف الجماهير لا مبالية ومعاول الهدم تطالها ، فخطاب النهضة ، ومن حيث تبعيته للدولة ، خطاب (نخبة) لا خطاب (جماهير) ، ولهذا ظلت الجماهير غريبة عنه أبدا ، وظل هو بدوره عاجزا عن اختراقها ، وعندئذ أراح نفسه بالإمعان فى التعالى عليها واصفا إياها بالرجعية تارة ، وبالجهل تارة أخرى ، وبالغربة عن العالم والاستسلام للقدر تارة ثالثة .. هكذا دون أن يسعى أبدا إلى محاولة فهم واقعها وفكرها الخاص من داخله .

ويرتبط بتبعية خطاب النهضة للدولة أنه خطاب سياسوى بمعنى أن النظرى والثقافى فيه تابعين للسياسى ، هنا كان السياسى ينتج الثقافى والنظرى ، لا العكس ، إذ المفترض أن يكون (السياسى) مجرد تحقق الاكتمال البناء النظرى من علم وفلسفة وفن وإقتصاد . ولكن (النظرى) فى النهضة جاء مجرد ذيل للمشروع السياسى وهامش على متنه . ومن هنا فإنه خطاب عاجز عن النماء بحرية ، لأنه مؤطر بحاجيات ومطالب (السياسى) المفروضة عليه سلفا. إن غايته هى مجرد دعم السياسى ، أيا كان ، وحشد أسانيد شرعيته . ويرتبط بذلك أخيرا أنه خطاب ديما جوجى غير عملى ، "يلتقط فكرة من هنا أو هناك كى يخدع أكبر قدر ممكن من الناس :

إنه إسلامى حين يتحدث إلى الجماهير العريضة ، لاعتقاده أن هذه لن تكون إلا جماهير إسلامية الأيديولوجيا ، وهو ثورى اشتراكى عندما يخاطب الشرائح الاجتماعية المعنية كالعمال والفلاحين وصغار الكسبة ، وهو عروبى عندما يتحدث إلى الفئات المتعلمة والجماهير العريضة والمناضلة ، وهو إصلاحى – تحديثى ساعة يلتقى بالشريحة البورجوازية والتجارية

والمالكة ، بل إنه سلفى مع السلفيين وتحديثى مع التحدثيين[١٦] . إنه فى كلمة واحدة خطاب كل شىء إلا النهضة .

لعل الطريق يبدأ من هنا فقط لكسر النهضة العاجز من جهة ولنسج رؤى الخلاص من جهة أخرى .. رؤى يكون فيها الخطاب ، خطاب إبداع لا نقل ، خطاب مجتمع لا دولة ، خطاب جماهير لا نخبة ، خطاب علم لا ديماجوجية وبالإيجاز خطاب نهضة حقيقية .

هوامــش

(١) لعل أعمال الماوردى وأبو يعلى والغزالى وإبن تيمية مجرد دالة على هذا التطور .

(٢) أنظر مثلا لاحصرا :

- ج . هـ .راندال : تكوين العقل الحديث ، جزآن ، ترجمة جورج طعمة ، (دار الثقافة ومؤسسة فرانكلين) ، بيروت الطبعة الثانية ، ١٩٦٥ .

- رين برينتون : تشكل العقل الحديث ، ترجمة شوقى جلال (عالم المعرفة . الكويت) ، ١٩٨٤ .

- والتررودنى : أوروبا والتخلف فى أفريقيا ، ترجمة أحمد القصير ، (عالم المعرفة ، الكويت) ١٩٨٨ .

- بييرجالية : نهب العالم الثالث ، ترجمة المقدم هيثم الأيوبى وذوقان قرقوط (دار الكاتب العربى للطباعة والنشر) ، القاهرة بدون تاريخ .

(٣) إبن خلدون : المقدمة ، حـ ٢ ، نشرة على عبد الواحد وافى (دار النهضة مصر) ، القاهرة ١٤٠١هـ ، ص٧٥٥ وما بعدها .

(٤) أحمد صدقى الدجانى : الحركة السنوسية .. نشأتها ونموها فى القرن التاسع عشر ، بيروت ١٩٦٧ ، ص٢١٦ .

(٥) عبد الرحمن الكواكبى : الأعمال الكاملة ، دراسة وتحقيق محمد عمارة (المؤسسة العربية للدراسات والنشر) بيروت ١٩٧٥ ، ص٤٨ .

(٦) محمد عمارة : العروبة فى العصر الحديث ، (دار الكاتب العربى للطباعة والنشر) ، القاهرة ١٩٦٧، ص٢٦٢ .

(٧) خاصة نصه الأشهر (معالم فى الطريق) الذى يعد الإنجيل النظرى لفصائل مؤثرة فى تيار الإسلام السياسى فى مصر الآن .

(٨) وأعنى كتابات "أبو الأعلى المورودى" والحسن الندوى على وجه الخصوص .

(٩) أنظر : كمال عبد اللطيف : التأويل والمفارقة (المركز الثقافى العربى) ، الدار البيضاء ١٩٨٧ .

(١٠) أنور عبد الملك : نهضة مصر (الهيئة المصرية العامة للكتاب) ، القاهرة ١٩٨٣ ، ص١٣٦ .

(١١) مجلة المستقبل العربى : ملخص ندوة "أزمة الخليج وتداعياتها على الوطن العربى .. وجهات نظر" مركز دراسات الوحدة العربية ، عدد ١٤٨ ، بيروت ١٩٩١ ، ص١٧٨ ، ١٧٩ .

(١٢) عبد الله العروى : الأيديوجية العربية المعاصرة ، ترجمة محمد عتيانى ، (دار الحقيقة ، بيروت) الطبعة الرابعة ، ١٩٨١ ، ص٤٥ .

(١٣) يشار هنا خاصة إلى أطروحة بيترجران عن "الجذور الإسلامية للرأسمالية فى مصر .

Islamic roots of Capittalism, Egypt 1760-1840 (American Uninversity press)1982.

وكذلك إلى : سمير أمين : أصول الازدواجية فى الثقافة المصرية : تأملات فى نشأة الرأسمالية فى مصر فى القرنين والتاسع عشر ، مجلة المستقبل العربى ، مركز دراسات الوحدة العربية ، عدد ٧٣ ، عام ١٩٨٥ ، ص٧٣-٨٤ .

(١٤) رغم أن بناء الخطاب يرتبط ، على هذا النحو ، بالتطور فى مصر خاصة ، إلا أنه ذو دلالة بالغة بالنسبة للتطور فى كل العالم العربى .

(١٥) أنور عبد الملك : نهضة مصر ، سبق ذكره ، ص١٥٢ .

(١٦) ميشيل كيلو : حول أزمة فكر الطبقة الوسطى السياسى ، (مجلة الوحدة) ، المجلس القومى للثقافة العربية ، الرباط العدد ٤٦ ، ٤٧ أغسطس ١٩٨٨ ، ص٥٩ -٦٧ .

إعادة كتابة الناصرية إسلامياً
(قراءة فى مكر راشد الغنوشى)

فؤاد السعيد

تعددت الكتابات والندوات التى تناقش العلاقة بين الاسلام والعروبة والقومية العربية بشكل ملحوظ فى السنوات الأخيرة ، ويمكن إرجاع هذا الاهتمام إلى ذلك الشعور بعدم الإرتياح للتناقض المفتعل بين الاسلام والعروبة أو بين الفكر والحركة الإسلامية والقومية ، وهو الشعور الذى نلمسه لدى قطاع عريض من جماهيرنا العربية ذات الثقافة والانتماء العربى الإسلامى ، والتى انقسمت خطأ بين هذين التيارين السياسيين كنتيجة سلبية لحالة "الانشطار الثقافى" التى فرضت علينا ولانزال نعانى من آثارها المدمرة .

إن إعادة هذه العلاقة إلى نصابها الصحيح فى المستقبل المنظور لايتحقق فقط من خلال الحوار السياسى - العملى الذى يهدف للوصول إلى حد أدنى متفق عليه من الأهداف السياسية المرحلية بين الطرفين - رغم ضرورة ذلك وأهميتة القصوى - ولكنه يتحقق فى الواقع من خلال عملية شاملة للجدل الاجتماعى تهدف لوصول الوعى العربى الراهن إلى نقطة التقاء صحيح بين عنصرى نهضته : الأصالة والمعاصرة ، وعلى المستوى السياسى بين التيار الإسلامى الذى لعب دورا هاما فى الحفاظ على هويتنا وبين تيار التحرر القومى الذى قدم أنضج تجربة للمواجهة العصرية لمشكلات الواقع فى تاريخنا الحديث .

وكما يشارك المنتمين للحركتين الإسلامية والقومية فى هذه العملية التاريخية ، فإن قطاعا عريضا يشارك فيه أيضا ممن فضلوا الوقوف عند نقطة مابين هذين التيارين التاريخيين حيث حسهم التاريخى الناضج إلى أهمية لعب دور هام فى بناء تيار مستوعب لأفضل مافى الخبرة التاريخية لهذين التيارين التاريخيين .. وهو ماتبلور خلال السنوات الأخيرة فى العديد من الدوريات الفكرية والعديد من الأسماء لمفكرين يمكن وصفهم بأنهم اسلاميون وعروبيون فى ذات الوقت ، أصوليون وعصريون بنفس القدر .. إلا أن هذا التركيب الفكرى الجديد لايزال فى طور التكوين والبناء ، وهى العملية الفكرية التى يحمل إنجازها بشير خير كبير لهذه الأمة .

وفى هذا السياق الأعم لفهم العلاقة بين التيارين الكبيرين للأمة فإن كل محاولة يبذلها الفكر القومى - الناصرى نحو استيعاب وإعادة النظر فى دور الاسلام كمتغير حضارى - ثقافى أساسى فى تشكيل رؤيتنا للعالم وبالتالى المشروع السياسى الملائم لهذه الأمة هى محاولة فى الاتجاه المطلوب ، وبنفس القدر فإن كل خطوة يخطوها الفكر الإسلامى نحو الانفتاح على العصر بثقة والتعامل مع معطياته بشكل واقعى لا مثالى هى أيضا خطوة فى ذات الاتجاه التاريخى .

فى حدود هذا المنظور وهذا الفهم تكتسب التجربة الإسلامية الراهنة "حركة الاتجاه الإسلامى" فى تونس والأطروحة الفكرية لزعيمها راشد الغنوشى .. تكتسب أهميتها ومغزاها ، إضافة إلى كونها تمثل أحد المرات النادرة التى تبلور فيها هذا الطرح الفكرى الإسلامى المتقدم فى وعى تيار سياسى وتجسد فى حركة سياسية ، ولم يقف عند حدود الجهود الفكرية المحضة لمفكر أو لعدد من المفكرين كما كان الحال بالنسبة للأفغانى أو لمحمد عبده ، أو كما هو الحال بالنسبة للعديد من المفكرين الإسلاميين المعاصرين الذين ظلت أطروحاتهم الإسلامية المتقدمة فى واد بينما الحركة الإسلامية فى واد آخر ، لها مصادرها الخاصة فى تشكيل فكرها ونهجها وحركتها .

الوعى الإسلامى المعاصر فى تونس

بالرغم من حداثة الحركة الإسلامية فى تونس ، فانها أصبحت واحدة من ألمع الحركات السياسية المعاصرة وأكثرها إثارة للانتباه من قبل العديد من الباحثين والمهتمين بشئون المنطقة.

وتقول المؤشرات الأولية الخاصة بالسمات العامة للحركة أن المكون الأساسى لها هو شباب مثقف ، حديث السن نسبيا ، ويشير د. عبد الباقى الهرماسى إلى أن أكثر من ٥٠٪ تقريبا من عضوية الحركة لم يبلغوا الثلاثين من أعمارهم وأنهم أدنى أعمارا - بوجه عام - من أعضاء اليسار ، وأن الحركة قد نجحت فى الانتشار بين القاعدة الطلابية والأوساط الريفية والقطاع النسائى - رغم غياب هذا القطاع الأخير عن الحياة السياسية والنقابية فى تونس بوجه عام .

ويؤكد الهرماسى أن الإسلاميين يمثلون القراء التونسيين الأكثر التزاما والأكثر استيعابا وأن "أغلبية القيادات الوسيطه . تقرأ مجلات شرق أوسطية مثل (المستقبل العربى) و(دراسات عربية) معبرة بذلك عن اهتمامها بالوطن العربى بنفس الدرجة التى يهتم بها

القوميون العرب والماركسيون"[1] أما مراجعهم الفكرية فتتضمن محمد باقر الصدر (٥٤٪) وعلى شريعتى (٣١٪) اللذات يعدان نموذجين واضحين للاجتهاد الإسلامى المعاصر لحل مشكلات العصر فى مجالات الفلسفة والاقتصاد والاجتماع ، بالإضافة إلى سيد قطب (٣٥٪) الذى عبر عن نفس الروح خاصة فى مرحلته الفكرية الأولى .

إن شبابية الحركة وارتفاع مستواها الثقافى ظاهرة واضحة حتى على مستوى القيادة العليا للحركة ، فتتبع البيانات الشخصية لسبعة من أبرز قيادات الحركة يظهر أن متوسط أعمارهم (٤٠ عاما) أكبرهم راشد الغنوشى (٥٢ عاما) وأصغرهم يبلغ من العمر (٣٦ عاما) ، وكلهم بلا استثناء حاصلون على شهادات جامعية عالية وثلاثة منهم بدأوا دراساتهم العليا لدكتوراة السلك فى باريس - منهم الغنوشى نفسه والذى اضطر للانقطاع عن تلك الدراسة بسبب ظروفه العائلية - وتتوزع تخصصاتهم بين دراسة الفلسفة (٢ منهما الغنوشى) والإقتصاد "٢" والحقوق "١" والتربية والتعليم "١" والأخير مهندس للطاقة الشمسية[2] .

كما يؤكد الهرماسى على تجذر الحركة فى التركيبة الاجتماعية التونسية حيث تنحدر معظم العضوية من الفئات الفقيرة وأبناء الموظفين والعائلات المنعدمة الدخل ، وأصولهم الثقافية غير علمانية بوجه عام (٤٨٪ من آباء الأعضاء أميون ، ٢٧٪ ذو تعليم إبتدائى ، ١٩٪ تعليم زيتونى) ويلاحظ غياب نسبة ذات وزن لآباء المتعلمين تعليمًا علمانيا عاليا وفقا لنتائج البحث الذى أشرف عليه الهرماسى .

وبالإضافة إلى هذه المؤشرات الأولية فإن المؤشرات الفكرية تدل على تقدم الأطروحات الفكرية والسياسية للحركة - مقارنة بأى حركة إسلامية على المستوى العربى - بالنسبة للموقف من الغرب أو من قضايا العدل الاجتماعى أو المرأة .. أو أسلوب التعامل مع التيارات الفكرية والسياسية الأخرى ، لدرجة تفردها ببروز حركة "الإسلاميين التقدميين" التى تتبنى فكر "اليسار الإسلامى" كانشقاق عن الحركة الأم (الاتجاه الإسلامى) .. الخ المؤشرات التى تجعل من الظاهرة الإسلامية فى تونس أمرا يستدعى الدراسة والتفسير .

ويرجع بعض الدارسين الأمر إلى كون تونس تمثل "شريطا ساحليا ضيقا بلا عمق ولا حواجز طبيعية مستعصية ، وهو ماجعلها تتلقى المؤثرات الخارجية بسهولة وتتفاعل معها .. فكانت مفتوحة لرياح البحر الأبيض المتوسط الحضارية تصطدم بها وتستوعبها وتشارك فيها وتعيد إنتاجها" [3].

لقد أتت الحركة الإسلامية فى تونس منذ بداية السبعينات فى أعقاب واحدة من أكثر تجارب التحديث على النمط الغربى تطرفا ، وأكثرها شدة فى الإنقطاع عن الجذور الإسلامية بهذا المجتمع ، بدءا من تصفية "الزيتونة" وصدور مجلة - أو قانون - "الأحوال الشخصية" التى منعت تعدد الزوجات وأقرت حق التبنى مع إلحاق المتبنى بالنسب .. الخ ، وانتهاء بإفتاء الرئيس بورقيبة بشرعية الإفطار فى رمضان للمساهمة فى عملية التنمية عندما بدأ بنفسه وشرب كأسا من العصير على الملأ أثناء وقت الصيام .

أما المناخ السياسى الذى صارعته الحركة فكانت تسيطر عليه الأفكار الماركسية لواحد من أقدم الأحزاب الشيوعية العربية ، ولذلك فقد وجد أعضاء الحركة الوليدة أنفسهم منذ بدايتها "أمام تحديات معرفية حقيقية من زملائهم الماركسيين والعلمانيين الذين يردون حقائق الطبيعة وأحداث التاريخ .. إلى مناهج معرفية تقدم المادة وتنكر الغيب وتقدم على الفكر وتجعل الصراع الطبقى محركا أساسيا للتاريخ ، ومن الدين مجرد نتائج ثقافى تاريخى يعبر عن مرحلة من مراحل تطور الصراع الطبقى فى تاريخ الإنسانية"[٤] وهكذا اتضح لهم أن الإعتماد على التراث القديم والمحدود الذى تناول المشكلات المعرفية والمنهجية بشكل تقليدى هو أمر غير ممكن فى ساحة ثقافية تتصارع فيها هذه النظريات والمناهج المعاصرة .

وبالإضافة إلى هذين المتغيرين الخارجيين : تجربة التحديث الغربى المتسارع وقوة الأطروحات اليسارية فى تونس ، فقد تفاعلت عدة عوامل داخلية فى تشكيل مسار الفكر والحركة الإسلامية فى تونس ، ويصنف الغنوشى هذه العوامل إلى ثلاثة ، أولها التدين التقليدى التونسى : التقليد المذهبى المالكى والعقائد الأشعرية والتربية الصوفية .

أما ثانى هذه العوامل الداخلية فهو التدين السلفى الاخوانى القادم من المشرق والذى يقوم على العودة إلى الأصول ومحاربة الطرقية والبدع ويدعو إلى حاكمية الله وتكفير الأنظمة القائمة ويقدم النص على العقل ويضخم الجانب العقائدى والأخلاقى على حساب جانب الواقع الاجتماعى .

وآخر تلك العوامل هو "التدين العقلانى " (اليسار الاسلامى) الذى يؤكد على التراث العقلانى فى الإسلام (المعتزلة والتيارات المناوئة للسلفية والحركات السياسية المعارضة كالشيعة والخوارج والزنج) وبالتالى فهم يوجهون النقد الجذرى للاخوان ويعيدون الاعتبار للمدرسة الإصلاحية : عبده والكواكبى والأفغانى والطهطاوى وممثليها فى تونس : خير الدين والحداد ويعتمدون تأويل النص على ضوء المقاصد التى هى الهدف الأساسى للعمل الإسلامى.

ويرى الغنوشى أن لقاء هذه التيارات لم يكن ممكنا دون القيام بتنازلات متبادلة بينها سواء تمت بوعى أو بدون وعى وأن "التدين السلفى الإخوانى ولئن استمر عنصرا فعالا فى التركيبة ربما أكثر قوة من العنصرين الآخرين ، إلا أن دوره مع اقتراب الثمانينات قد أخذ يتراجع لصالح الواقع وتحت ضغطه أى لصالح العقلانية ضد التعامل المثالى أو التاريخى مع الإسلام"[٥] وانتهى الأمر إلى اعتبار أن" الإخوان تجربة وليسوا النموذج وأنهم اجتهاد إسلامى وليسوا الإسلام"[٦].

لقد كانت تونس فى حاجة إلى زعامة فكرية قادرة على تمثل كافة المؤثرات الفكرية فى الحركة السياسية ، سواء على مستوى الجدل الداخلى للحركة الإسلامية بين "الجمود السلفى" و"التطرف العقلانى" - وهو ماتمثل فى أطروحة الغنوشى التى لاتحيد عن الجوهر الإسلامى الأصيل فى الوقت الذى تنفتح إلى أقصى مدى ممكن للتفاعل مع الواقع ومشكلات العصر - أو على مستوى الجدل الأعم بين التيار الإسلامى والتيار القومى حيث قدم الغنوشى أيضا واحدة من أنضج الإجابات على سؤال : الإسلام والعروبة .

ولقد كان الرجل مؤهلا للعب هذا الدور بحكم تكوينه الفلسفى الذى أتاح له شمولية الرؤية وسعة الأفق والقدرة على التأليف والتركيب بين العناصر الفكرية المختلفة المصادر بشكل أصيل ، إبداعى لاتلفيقى ، وهو مايفسر صدق أطروحته ومصداقيتها فى الأوساط التونسية والعربية والإسلامية .

لقد توصل الغنوشى إلى قناعة بأن التيارات المطروحة على الساحة السياسية العربية لاتفى بالمطلوب ويميز بين ثلاثة تيارات أساسية ، التيار الإقليمى التابع المعبر عن أنظمة سياسية حاولت "إرساء مفهوم علمانى للدولة والمجتمع يستوحى نماذجه من الغرب .. وأضافت إليه إلغاء البعد العربى متخندقة ضمن حدود ضيقة فلم يكن أمامها غير الإرتماء فى أحضان الغرب من أجل الاستعانة به ، بل توكيله فى حل مشاكلها"[٧] وإذا كان موقف الغنوشى هو الرفض بل والعداء لهذا التيار الإقليمى ، فإن موقفه هو موقف التفاعل النقدى مع التيارين الآخرين : التيار الإسلامى والتيار القومى .

نقد الفكر السياسى الإسلامى المعاصر

يرد الغنوشى قصور الحركة الإسلامية إلى أسباب داخلية تتعلق بالبيئة الذاتية للحركة وفى مقدمتها نمط التفكير السائد هذه الحركة والذى لايزال "مشبعا بمثالية عصر الانحطاط ، لا يتصل بالواقع إلا من خلال نصوص تجمد فهمها على ضوء مقولات ومفاهيم تبلورت فى

عصور أقل ما يقال عنها أن تختلف إلى حد كبير عن عصرنا"[٨] وهو ما أدى إلى أن تظل القاعدة الإسلامية - مهما كانت واسعة "ضئيلة الفعالية والتأثير لأن تكوينها الثقافى يعزلها عن وسطها ويحرمها من فهمه" .

(إنها) تطرح مشكلات غير التى يحس بها الناس ويتألمون منها"[٩]ولا يكتفى الغنوشى بهذا التقويم النظرى العام للحركة بل يخطو خطوات هامة فى تحليل ومناقشة أمثلة واقعية للعديد من القضايا مثل الموقف من الغرب ومن القضية الاجتماعية (والطبقة العاملة) وقضية المرأة فى المجتمع الإسلامى .. إلخ .

فنتيجة لهذا الموقف النقدى أعيد النظر فى الرؤية التى كانت سائدة عن الغرب باعتباره شرا مطلقا وعلى كافة المستويات ، وثم التأكيد عوضا عن ذلك على أهمية الفصل "بين الوجه السياسى الإمبريالى للغرب المؤيد للاستبداد فى بلادنا والحليف الكامل للكيان الصهيونى والناهب لثرواتنا وبين الوجه الآخر للغرب كتجربة حضارية فى عمارة الأرض وإثراء التجربة الوجودية للانسان ..[١٠] فاذا كان الغرب سلسلة من الأخطاء - والتساؤل للغنوشى - فكيف استطاع أن يفرض هيمنته قرونا طويلة على العالم ؟

ويؤكد الغنوشى على الإيجابيات الجزئية لحضارة الغرب - والتى يجب الاستفادة منها - مثل تحرير الإنسان من الاحساس بالعجز فى مواجهة الطبيعة وإذكاء روح المغامرة والإبداع الإنسانى فى كل مجال واتباع الطريقة العلمية فى بحث الأمور والإعلاء من قيمة الحرية والكرامة الإنسانية .. الخ .

إلا أنه يرى أن هذه الإيجابيات الجزئية لم تتكامل معا فى رؤية موحدة للعالم ، إذ بقيت جزئية متفرقة حيث "فشل العقل (الغربى) فشلا ذريعا فى تقديم نظرة شاملة موحدة لكيان الإنسان ، فمنذ جزأ ديكارت كيان الإنسان إلى جسد ونفس وعجز عن اكتشاف العلاقة بينهما .. تركز الاهتمام على الجسد باعتباره امتدادا قابلا للقياس .. فالتقط الماديون هذه النتيجة ليدفعوا بها إلى مداها الطبيعى : إنه لا حاجة لنا إلى البحث خارج هذه الدائرة"[١١] وانتهى الأمر بالعلم إلى "إنكار الحقيقة الروحية (للإنسان) التى لم تقع فى شباكه والتى لاتخضع لأدواته وتحليلاته .. و"أصبح علم النفس بلا نفس ودرست الظواهر الاجتماعية على أنها أشياء"(١٢) .

وفى النهاية فإن حضارة الغرب القائمة على العلم وحده فشلت فى أن تقدم للإنسان معنى لوجوده وهدفا لحياته وموازين ثابتة لأخلاقه مما أنتج إحساسًا حاداً بالقلق واليأس والشعور

الإنسانى بالعزلة وساد مبدأ اللذة كنتيجة طبيعية لفقدان مبدأ أعلى يوجه فاعلية الإنسان .." وما الاستعمار ونهب موارد الشعوب الضعيفة وزرع أجسام غريبة فى كيانات الأمم كإسرائيل لإضعاف تلك الأمم وضمان استمرار استغلالها إلا ثمارا لهذه الفلسفة المادية"(١٣)

والجدير بالملاحظة هنا أن الغنوشى يفرد لمزايا الغرب صفحات قد تزيد عن تلك التى يفردها لسلبياته ، وأنه يرى أن الاستفادة من تلك المزايا التى كانت أسبابا لنهضته أمر له نفس أهمية الوعى بسلبياته وذلك على عكس ماهو سائد فى الفهم الإسلامى المعاصر بوجه عام .

من "التطور البشرى " إلى "التجديد الإسلامى"

وإذا كان الغنوشى يتعامل مع الآخر الحضارى (الغرب) دون حقد أو رفض مسبق ، بل بنظرة موضوعية تقوم على المعرفة الدقيقة له ورصد ماله من إيجابيات ومن سلبيات ، فإن هذا الموقف لم ينشأ من فراغ بل إنه يتأسس على رؤية نظرية فى "فلسفة الحضارات" والقوانين التى تحكم علاقاتها وتطورها عبر التاريخ حيث يرى أن "ظاهرة التطور وهى من الظواهر الكونية العامة لايمكن الاستفادة منها فى حياتنا إلا بفهمها أولا ثم الخضوع لقوانينها الخاصة"(١٤)

أما هذا القانون والذى يمكن التوصل إليه باستقراء تاريخ الأمم التى أنجزت حضارات كبرى فهو أنها "اتخذت موقفا مزدوجا من الحضارات الأخرى :

١- باستيعاب مكاسبها وخبراتها العلمية وفنونها العملية .

٢- برفض قيمها وفلسفتها وآدابها ، وليس الرفض فحسب بل العداء الشديد لما تحمل من مفاهيم وقيم"(١٥) وإلا تعرضت شخصية الأمة للاضطراب والازدواجية بفعل تسرب قيم غريبة عن شخصيتها مع ما استعارته من فنون عملية ، ويضرب المثل بالغرب نفسه الذى أخذ التراث العلمى والتجريبى الإسلامى حارصا كل الحرص على أن لا تتسرب إلى حياته .. قيم المسلمين وآدابهم ولغتهم ونظرتهم إلى الكون والحياة والإنسان .

وبرغم اتفاقنا مع الروح العامة لهذا الفهم ، إلا أننا نورد ملاحظتين ، الأولى هى ضرورة ألا يصل هذا الاعتزاز الحضارى إلى نوع من التعصب الشوفينى بل يجب الوقوف موقفا وسطا مابين الانسحاق والتعصب ، أما الملاحظة الثانية فتتعلق بانتقال المعايير والقيم الثقافية من حضارة لأخرى ، فحتى هذه القيم تنتقل بالفعل على المدى الطويل وهو ما يؤكده تاريخ الحضارات الكبرى - على خلاف مايقول الغنوشى - المهم أن يتم استيعاب هذه القيم الجزئية من قبل الحضارة المستقبلة بشكل طوعى ليعاد تركيبها وامتصاصها وتمثلها دون قهر ثقافى يستهدف استبدال الرؤية الكلية للكون فى حضارة ما برؤية أخرى مما يوقع فى حالة ضياع الهوية وهو ما يتخوف منه الغنوشى .

ويلخص الغنوشى مفهومه للتطور البشرى بأنه تلك "العملية المزدوجة ، عملية الاحتفاظ بما هو جوهرى من الماضى واتخاذه منطلقا لما يتجاوزه من الحقائق والمكاسب ، فالتطور = احتفاظ+ تجاوز"(١٦) فهو يرفض النظرة الماضوية التى ترى المستقبل تكرارا للماضى ، كما يرفض مفهوم التطور الذى يقوم على أساس هدم القديم كله فى ذات الوقت .

ويترتب على هذا المفهوم "للتطور البشرى" مفهومه للاجتهاد و"التجديد الإسلامى" باعتبار أنه يتضمن "الاحتفاظ" بالثابت من التراث ونصوصه الملزمة القطعية ، وانتقاء ما يفيد من تجارب وخبرات التاريخ الإسلامى و"إضافة" الاجتهادات المعاصرة لإبداعنا الحضارى إلى أقصى مدى تسمح به الثوابت ودون خوف من الخروج على اجتهادات السابقين (فهم رجال ونحن رجال) ولذلك فإن الغنوشى يؤكد على أن يتم هذا التجديد" مع الحرص كله على أن يكون .. لا حركة هدم متأزمة وإنما احتفاظ مع التجاوز ، وأن يتم فى إطار سلفية أصولية أى فى حدود ماتسمح به النصوص من إمكانيات حتى وإن انتهى الأمر إلى مخالفة اجتهادات سادت قديما أو حديثا"(١٧) .

وتفسر لنا هذه الروح المجتهدة الأصيلة نضج الموقف الإسلامى التونسى من القضايا الاجتماعية مقارنة بالعديد من الحركات الإسلامية التى "ظلت قاصرة عن استيعاب التجارب المعاصرة .. عاجزة عن فهم الواقع الإسلامى وتحليله . فلم تنم فى المسلم الحس الاجتماعى السياسى الثائر على الظلم والاستبداد والفوارق الطبقية وبؤس الجماهير والنقمة على القوى القمعية والاستعمارية نمو حسه العقائدى ضد الإلحاد والزنا وشرب الخمر"(١٨). على حد قول الغنوشى نفسه .

ونتيجة لهذا التحول وتحت تأثير الثورة الايرانية عرفت الحركة "تحولا فعليا ، سواء على مستوى المفاهيم أو على المستوى التعبيرى ، إذ بدلا عن الإسلام الجوهر - اللاتاريخى جاء الإسلام الثورى ، وعوضا عن الدفاع عن الثقافة الهامشية للنخبة حل إسلام شعبوى وكلانى ومتحيز للمستضعفين وذو فحوى اجتماعى عميق ، ومعاد للإمبريالية"(١٩) وكان من مظاهر ذلك أيضا تحول الموقف من اتحاد الشغل (العمال) من التصدى للاضرابات بحجة أن الشيوعيون هم الذين يقودونها - ويعلق الغنوشى على هذا الموقف السابق بقوله "وكأن الله إنما خلقنا لمقاومة الشيوعيين" - إلى الدعم القوى لقضايا العمال وإعلان التحيز إليهم وأن العدو الرئيسى هو التبعية فى كل أشكالها والقائمون على حمايتها .

ولكن هذا التجاوز للمنهج السلفى الإخوانى فى فهم القضايا الاجتماعية وغيرها ، لم يمنع الحركة الإسلامية التونسية من الاعتزاز والاحترام الكامل لذلك التراث المعاصر ، كما لم يمنع الغنوشى من اتخاذ موقف المواجهة الفكرية الجادة مع أفكار "اليسار الإسلامى" والتى تبناها إحميدة النيفر وصلاح الدين الجورشى - تأثرا بأطروحات د. حسن حنفى فى مصر - "والتى تجعل المقاصد الشرعية هى الحقيقة الوحيدة الملزمة من الشريعة..كما اعتبرت الواقع ميزانا أساسيا لتقويم الأفكار والحكم عليها بما فى ذلك النصوص الشرعية المحكمة"[٢٠] إن هذا الاتجاه - الذى انشق على حركة "الاتجاه الإسلامى" وشكل كيانا باسم "الإسلاميين التقدميين"- "ظل يحتفظ برؤيته الأساسيه حول أولوية العقل على النص ، وإن صاغ هذه العلاقة صياغة جديدة ، العلاقة الجدلية بين العقل والنص .. (أى أنه) يجعلهما فى منزلة واحدة ، مما لايمكن للأصولية الإسلامية قبوله بحال"[٢١] من وجهة نظر الغنوشى .

وتدعم حركة "الإسلاميين التقدميين" فكرة أن الحركة الإسلامية ، التونسية بوجة عام تتسم بالعديد من سمات "الحداثة" ، فالانشقاق فى هذه الحالة قد جاء بدعوى عدم انفتاح الحركة الأم (الاتجاه الإسلامى) على العصر والواقع وعدم فتح باب الاجتهاد بالقدر الكافى وليس فى اتجاه المزيد من التحجر على النصوص والانكباب على الماضى كما هو الحال فى العديد من ساحات العمل الإسلامى ، كما أن الخلاف دار ويدور حول قضايا موضوعية لاتتعلق بصراعات على الزعامة أو أشكال من "الشللية السياسية" .. الخ ، فموضوعاته تتعلق بمحتوى الخطاب الإسلامى وبمنهج التغيير وأسلوب العمل .. وهى الموضوعات التى يتم تأصيلها فكريا ونظريا عبر تدارس موضوعات مثل طبيعة الظاهرة الاجتماعية والظاهرة الدينية بوجه عام ، والمنظورات السوسيولوجية المختلفة فى فهمها .. الخ[٢٢] وهى القضايا الخلافية التى كان على الغنوشى ورفاقه أن يواجهوها بتنقيح أطروحاتهم التى تعمل فى الساحة ، وهى أيضا الخلافات التى تمت ممارستها فى مناخ من الموضوعية النسبية التى حافظت على تقاليد الاحترام المتبادل مما شكل حالة تفاعل جدلى غير مسبوق فى الساحة الإسلامية المعاصرة .

الفكر القومى وافتقاد "رؤية العالم"

والحقيقة أن تقدم أطروحات الغنوشى الإسلامية غير منبت الصلة أيضا عن تجربته السياسية الأولى التى تفاعلت بحرارة مع حركة التحرر القومى وفى قلبها الثورة الناصرية ، التى تعاطف معها فى شبابه الأول وشهد إجهاضها بعد زخمها فى الخمسينيات والستينيات ثم صعود الحركة الإسلامية .. كل هذه التجارب عاينها الغنوشى عن قرب خلال وجوده

بالقاهرة فى مطلع الستينات للدراسة الجامعية ثم انتقاله لاستكمالها فى دمشق - بسبب تدهور العلاقات التونسية المصرية - والتى ظل بها حتى عام ١٩٦٨ حيث انخرط نهائيا فى صفوف التيار الإسلامى .

ويمكن للمرء أن يتجاوز فيقول أن أطرحات الغنوشى هى فى جوهرها محاولة إسلامية أصيلة لتمثل وإعادة إنتاج طموحات وأهداف حركة التحرر القومى فى العدل والحريه والمساواه والوحده ، تلك الأهداف "التى - على نبلها وضخامة الجهود التى بذلت فى سبيلها - لم يزدد منها وطننا إلا بعدا"(٢٣) على حد قوله .

ولا يركز الغنوشى على التفسيرات الشائعه التى ترجع إجهاض حركة التحرر القومى إلى دور العوامل الخارجية متمثلة فى قوى الرجعيه والإستعمار - رغم إستنكاره لها - ولكنه يؤكد على تفسير داخلى هيكلى كامن فى نسقها الفكرى ، فقد "عجزت حركة التحرر العربى.. عن تحسس نبضات الجماهير ، منبته عن همومها وقيمها وعواطفها"(٢٤) وعندما فصلت بين "الموقف العقَائدى للمواطن والموقف السياسى والاجتماعى تحت تأثير الفكر العلمانى العربى.. (مما جعل) الدعوات الاجتماعية والسياسيه إلى الحرية والعدالة مجرد شعارات جوفاء لا يسندها أى أساس عقائدى يؤصلها ويؤججها ويحرك طاقات النضال من أجل تحقيقها"(٢٥).

وتحتاج هذه النقطة الجوهرية إلى وقفة تأمل ، فالغنوشى يقول لنا أن المشروع السياسى - الاجتماعى لايمكنه أن يستمر فى النجاح إلا إذا استند - وبلغة الفلسفة المعاصرة - على "رؤية كليه للعالم" ومنظور حضارى خاص نابع من ثقافة الأمة ، وإلا تعرض هذا المشروع السياسى للفشل رغم نبل أهدافه .

والواقع أن استقرار مسار العديد من التجارب الثوريه يشير إلى صدق تلك المقوله النظرية، فالثورات الثلاث الكبرى فى عصرنا الحديث : الثورة الفرنسية والثورة الأمريكيه والثورة الروسية ما كان لها أن تكتسب دلالتها وصدقها لو لم تأت مستندة - فى أهدافها السياسيه المتباينه - إلى رؤية للعالم مستقرة فى الذهنية العامة لحضارة الغرب وهى الغربية الحديثه للعالم التى أتت على أنقاض الرؤية القروسطية للعالم فى أوروبا ، وهو ما يفسر نجاح تلك الثورات السياسيه والتفاف شعوبها حولها آنذاك ، واستمرارها فى إنجاز مرحلتها التاريخيه حتى تبدأ إرهاصات لتحول جديد فى "رؤية العالم" فتبدأ فى فقدان مصداقيتها .

أما مشروعات النهضه العربية الحديثة - على اختلافها - فقد أتت فى لحظة حيرة وعدم إستقرار وتنازع ما بين هذه الرؤية الحديثة الآتية من الغرب وبين تلك الرؤية الدينيه التقليدية التى كانت نتاج عصور الانحطاط - وليس الازدهار - فى تاريخنا . لقد وقفت حركة التحرر القومى فى موقع ما فى المنتصف بين هذين الخيارين ، منفتحه على العصر وغير مستعدة للانقطاع عن جذورها الحضارية فى ذات الوقت .. ولكنها - للأسف - جاءت فى لحظة الحيرة وطرح السؤال ، لا فى لحظة اليقين وامتلاك الإجابه ، وهو ظرف تاريخى موضوعى لم يكن هناك مفر منه ، وهو مايفسر لنا افتقاد حركة التحرر القومى للنظرية المتكاملة ناهيك عن تلك الرؤية المتكاملة للعالم .

وكان لابد أن تمر سنوات وتتوالى تجارب وخبرات حتى تبدأ إرهاصات تشكل هذه الرؤية مع جيل الغنوشى من إسلاميين وقوميين .

وإذا كان الغنوشى يؤكد على ضرورة "تجذير" مطالب الجماهير السياسية والاجتماعية فى الحرية والعدالة ، فان هذا "التجذير" عنده ليس واحدا فى كافة المجتمعات ، بل يرتبط بالخصوصيه الثقافيه لكل حضارة "فالحرية والعدالة إنما نمت فى أوروبا فى ظل ثقافة معينه ذات تصورات معينه للإنسان والحياة والوجود"[٢٦] وهذه هى "رؤية العالم" التى يطلق عليها العاملون فى الساحة القومية اسم "المنهج" والتى دأب مفكرونا القوميون على بذل المحاولات لبلورته والذى وصل إلى أوضح صوره فى منهج "جدل الإنسان" للدكتور" عصمت سيف الدولة.

ولكن إذا كان المنهج عند القوميين هو قوانين عامه موضوعيه تصلح لكل البشر وتستقى من تأمل تطورهم التاريخى فى كل زمان ومكان ، فإن "رؤية العالم" عند الغنوشى هى نسق من المعايير والمسلمات والعقائد والقيم الثقافية تجاه الإنسان والحياة والوجود تخص بعينها دون غيرها ، تستقى من "فحص دقيق لمكوناتنا الثقافية التى يمثل الإسلام محورها"[٢٧] وفى النهاية فإنه يرى " أن أى عمل تغييرى نحو الأفضل وأى منهاج للحياة يجب أن ينبثق عن جملة تصورات واضحة لمنزلة الانسان ووظيفتة فى الوجود وعلاقته ببقية عناصر الكون ووسائله الأساسيه فى الادراك والمعرفة"[٢٨] .

ولهذا السبب الجوهرى يحرص الغنوشى على التمييز بين مفهومين للعروبة ، الأول هو المفهوم الثقافى للعروبة على اعتبار أن اللغه العربية هى وعاء لتلك الرؤية الاسلاميه للعالم مصدر العقائد والقيم والنظم ، وأن العروبة هى معطى موضوعى واقعى يشكل انتماء " لاسبيل إلى إنكاره أما المفهوم الثانى الذى لايقره الغنوشى فهو العروبة عندما تتحول إلى

أيديولوجية علمانية متكاملة تجد مصادرها الفكرية فى العلمانية الأوربية وتطرح باعتبارها دين يزاحم الدين ويصير على الحلول محله .

ويأسف الغنوشى لأن الفكرة الإسلامية قد "طوردت .. من الحقل القومى .. كما طوردت الفكرة القومية من الحقل الاسلامى .. وتسنى للمستعمر أن يدفع ذلك الصراع إلى أوجه لتجذير التمزق داخل الوطن العربى وتكريس عقدة الصراع والعداء والحساسية بين الفكرتين الإسلامية والقومية"(٢٩) .

وينتقد الغنوشى الدعوات الدينيه التى "رفضت .. مفاهيم القوميه جملة دون تمييز بين مستوياتها المختلفه ، مستوى الوجود الواقعى والمستوى المثالى الأيديولوجى ، فالعروبة فى المستوى الواقعى الموضوعى هى معطى واقعى لايمكن التنكر له أو الانسلاخ عنه ، إلا يتنكر الانسان لذاته والانفكاك عنها ، فكما أن الهندى لا ينفك عن هنديته والفرنسى لاينفك عن فرنسيته ، فكيف ينفك العربى عن عروبته وهى رصيد أساسى لتوحيد المشاعر والأفكار والوحدة السياسية والتحرر الإقتصادى من الهيمنة الاستعمارية والتحرر من الغزو الثقافى شريطة أن يعانق الاسلام روحها"(٣٠).

ويفسر لنا هذا الموقف النظرى ، موقف التأييد السياسى النقدى من قبل الحركة الإسلاميه فى تونس "لكل محاولة للوحدة بين قطرين أو أكثر فى الوطن العربى والإسلامى على اعتبار أن الوحدة تمثل إتجاها صحيحا فى خط التاريخ والاعتقاد"(٣١)

إن أطروحات الغنوشى والحركة الاسلامية التونسية قد لاترضى القوميين بشكل كامل - وهو أمر غير وارد وإلا تطابقت المواقف ولم تعد هناك قضية لتناقش بين الطرفين - ولكنها بلا شك الأطروحات الاسلامية الأكثر قربا من الفكر القومى - الناصرى سواء على مستوى منهج التفكير أو على مستوى الموقف من الاجتهاد والتجديد الاسلامى أو بالنسبة لفهم القضيه الاجتماعية أو العلاقة بين الإسلام والعروبة ، وهى خطوه كبيرة على طريق التقارب السياسى ، بل والتطابق الفكرى كمحصله إيجابيه لجدل تيارى الامه الرئيسيين وهو الطريق الوحيد المثمر فى مواجهة المحاولات الدؤبة لإذكاء حالة "الإنشطار الثقافى" فى جسد أمتنا العربية الإسلاميه .

هوامــش

(١) محمـد عبد الباقى الهرماسى ، الإسلام الاحتجاجى فى تونس (بحث مقدم إلى ندوة : الحركات الاسلاميه المعاصرة فى الوطن العربى ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط (١) ، أغسطس ١٩٨٧ ، ص٢٥٧ .

(٢) إعتمدنا فى استنتاج هذه النتائج على البيانات الشخصية الوارده فى : محمد الهاشمى الحامدى أشواق الحرية : قصة الحركة الاسلامية فى تونس ، دار القلم ، الكويت ط (١) ١٩٨٩ .

(٣) مصطفى التواتى ، الحركة الاسلامية فى تونس ، كتاب "قضايا فكرية" القاهرة ، الكتاب الثامن ، أكتوبر ١٩٨٩ ، (عدد خاص عن : الاسلام السياسى الأسس الفكريه والاهداف العمليه) ، ص٢٠٠ .

(٤) محمد الهاشمى الحامدى ، مصدر سبق ذكره ، ص١٧٧ .

(٥) راشد الغنوشى ، تحليل للعناصر المكونه للظاهرة الإسلاميه بتونس (حركة الإتجاه الاسلامى) ، نقلا عن كتاب : حكة الاتجاه الاسلامى فى تونس ، بحوث فى معالم الحركه مع تحليل ونقد ذاتى (٣) ، ص٣٦ .

(٦) نفس المصدر ، ص ٣٧ .

(٧) راشد الغنوشى ، العروبة والاسلام ، (نقلا عن كتاب : حركة الإتجاه الاسلامى فى تونس ، مقالات فى فكر الحركة (١) ، ص١٣٧) .

(٨) راشد الغنوشى ، الفكر الاسلامى بين المثاليه والواقعيه ، صحيفة الوحدة التونسيه ٨٢/٥/٢٩ ، ٨٢/٦/٥ (نقلا عن كتاب : حركة الاتجاه الاسلامى فى تونس ، مقالات فى فكر الحركة (٢) ، ص٨٨) .

(٩) نفس المصدر ، ص٩٣ .

(١٠) محمد الهاشمى الحامدى ، مصدر سبق ذكر ، ص١٨٦ .

(١١) راشد الغنوشى ، من جديد .. نحن والغرب ، مجلة "المعرفة ، (٧٨/٨/١ ، ٧٨/١١/٢٠) ، نقلا عن كتاب : حركة الإتجاه الاسلامى فى تونس ، مقالات فى فكر الحركة (١) ، ص٩٨) .

(١٢) نفس المصدر ، ص٩٨ .

(١٣) نفس المصدر ، ص٩٩ .

(١٤) راشد الغنوشى ، التغريب وحتمية الدكتاتورية ، "الغرباء" ، عدد (٦) سنه (٦) ، سبتمبر ١٩٨٠ ، (نقلا عن مقالات للغنوشى جمعها أعضاء الحركه ، دار الكروان للطباعه والنشر والتوزيع باريس ، ص٢٤).

(١٥) راشد الغنوشي ، التطور = احتفاظ + تجاوز ، المعرفة" ، عدد (١٥) سنة (٢) ، ١٩٧٤ ، (نقلا عن كتاب : حركة الإتجاه الاسلامي في تونس (١) ، ص٤٧ .

(١٦) نفس المصدر ، ص٣٨ .

(١٧) راشد الغنوشي ، تحليل للعناصر المكونة للظاهرة الاسلاميه بتونس ، (مصدر سبق ذكره) ص٩٣ .

(١٨) راشد الغنوشي ، العروبة والاسلام ، (مصدر سبق ذكره) ص ١٣٨ .

(١٩) محمد الباقي الهرماسي ، مصدر سبق ذكره ، ص٢٦٦ .

(٢٠) محمد الهاشمي الحامدي ، مصدر سبق ذكره ، ص١٧٦ .

(٢١) راشد الغنوشي ، تحليل للعناصر المكونة للظاهرة الاسلاميه بتونس ، مصدر سبق ذكره ، ص٤١ .

(٢٢) أنظر على سبيل المثال لا الحصر : عبد العزيز التميمي وصلاح الدين الجورشي وكمال بن يونس ، قراءة من الداخل لواقع العمل الاسلامي : من أجل تصحيح الوعي بالذات ، مكتبة الجديد ، تونس ، ١٩٨٥.

(٢٣) راشد الغنوشي ، العروبة والاسلام ، (مصدر سبق ذكره) ، ص١٣٣ .

(٢٤) نفس المصدر ، ص١١٣٤ .

(٢٥) نفس المصدر ، ص ١٣٥ .

(٢٦) راشد الغنوشي ، التغريب وحتمية الدكتاتورية ، (مصدر سبق ذكره) . ص١٦٩ .

(٢٧) نفس المصدر ، ص١٦٩ .

(٢٨) محمد الهاشمي الحامدي ، مصدر سبق ذكره ، ص١٧٦ .

(٢٩) راشد الغنوشي ، العروبة والاسلام ، (مصدر سبق ذكره) ص ١٣٩ .

(٣٠) نفس المصدر ، ص١٤٤ .

(٣١) نفس المصدر ، ١٤٦ .

البديل الثالث فى فكر
مالك بن نبى

عزازى على عزازى

"لكى لانكون مستعمرين ، يجب أن نتخلص من القابلية للاستعمار" هذه هى المقولة الرئيسية التى أرسلت اشعاعها النورانى فى كل ماكتبه مالك بن نبى ، فأضاءت حلبة الصراع حوله .. هذا الصراع الذى عاينه وعاصره وانكوى به فى باكورة أيامه ، وهو الصراع بين الفكرة والوثن كما يقول .

فقبل الاصلاح والثورة كان التراث الوثنى يعشش فى أعماق الضمير الشعبى الذى شكلته القرون المليئة بخرافات الدراويش ، وإذا كان "غول" الدراويش قد صرعه الإصلاح ، فإن غولاً قد ظهر أيضاً ، وهو لايشترط وجود أولياء أو أحجبة ولكن أوثان سياسية ، وبطاقات للتصويت ..

أما الفكرة الثانية التى سيطرت على الاتجاه العقلى والمنهجى عند بن نبى فكانت الاية الكريمة التى تقول "إن الله لايغير مابقومٍ ، حتى يغيروا ما بأنفسهم" ، وهذه الآية هى أساس نظرية مالك ، فانشغل – فى انتاجه الفكرى – بتقديم التبرير التاريخى والنقدى والعقلى لهذا الأساس الربانى ، ويعتبر – بن نبى – أن هذا التبرير هو أصل القوانين التى تحكم إطراد الحضارات ، وهنا ينبثق حل المشكلة ، كنتيجة حتمية لهذا الدرس التاريخى .

والنظرية عنده ، تتكون جزءاً فجزءاً ، بطريقة منطقية ، طبقاً للتكوين الأساسى لكل حضارة ، حيث تتكون من الانسان .. والتراب .. والوقت .

وإذا طُبقت هذه النظرية على بلاد العروبة ، فانها تستوجب تكييفاً للإنسان الأمى ، والتراب البائر ، والوقت الضائع .

ويطرح بن نبى أراءه النظرية على محور التجديد الاسلامى الذى يتجلى فيه قطبا النهضة : الروح والفن : لتشرق بعدها شمس المثالية على الكون ، وينتمى بن نبى لمدرسة الاصلاح التى قادها "بن باديسى" فى عشرينات هذا القرن والتى نجحت فى إيقاظ الشمال الأفريقى من سباته العميق فى ظل الادارة الاستعمارية .

وخرج بن نبى من طوفان الأفكار - بحقيقتين ، الأولى عن أثر الفكرة الدينية فى مركب الحضارات ، سالكاً فى ذلك مسلك التحليل النفسى الذى يبين بوضوح أكبر جانباً من "الظاهرة" إذ يكشف عن التأثير المباشر للفكرة الدينية فى خصائص الفرد النفسية . ولذلك فهى تلعب دوراً رئيسيًا فى تكوين وتطوير الواقع الاجتماعى ..

أما الحقيقة الثانية ، فهى أن الاستعمار ليس مجرد عارض ، بل هو نتيجة حتمية لإنحطاطنا .. وقد نجح الاستعمار - فى رأى مالك بن نبى - فى استغلال الصراع الدائر بين الفكرة والوثن والذى أصبح طابعاً جديداً للمأساة الجزائرية فى تفريق وتمزيق الشعب الجزائرى،وبعثرة قواه الداخلية .

فى الوقت الذى انطلقت فيه الأفكار وتصارعت وتسارعت إلى التجديد ، وكان منهم الوهابى، والكمالى ، واللاادينى ، والسلفى ، ومنهم من اقتصر على دعوة تحرير النساء .. الخ.

وينطلق بن نبى فى رؤيته للقومية من نقطتين :

النقطة الأولى : والتى يمكن أن نطلق عليها الرؤية الواقعية الموضوعية ، والتى تبدأ من الجزء لتنتهى إلى الكل ، أو التى تستطلع الدائرة الأصغر وتستحلب كل ذراتها السياسية والاقتصادية والإجتماعية ، باعتبارها نقطة على السطح الجغرافى العربى والاسلامى تتشابه كثيراً مع غيرها من النقاط ، وهو اتجاه مبنى على المكابدة والمعايشة لقضية النهضة والتخلف فى الجزائر والتى تأثرت بكل عوامل التخلف التى أصابت شقيقاتهاالعربيات ، وتم رفدها أو حقنها بمسكنات التجديد على النمط الغربى بتأثير الإدارة الاستعمارية .

ويرفض (بن نبى) النظرة الكلية المجردة التى لاتنطلق من بؤرة مضيئة بالتفاصيل ، فالواقع القطرى هو الذى أملى عليه قناعاته الفكرية والفلسفية الكليه .. والتى حاول من خلالها أن يطرح فكرة البديل الثالث بعد نقده العلمى والموضوعى للرأسمالية والشيوعية .

والنقطة الثانية : والمتعلقة بقضية القابلية للاستعمار والتى أضاء الحديث فيها فى ثلاثه فصول من كتابه "شروط النهضه" فتحدث عن المعامل الاستعمارى ، ومعامل القابلية للاستعمار ، ومشكلة التكيف .

والاستعمار عنده ليس مجرد ظاهرة عارضة بل هوفكرة دائمة عند الشعوب المتخلفة التى ترقد فى سباتها العميق ، والتى تحارب حكوماتها كل أفكار الاستيقاظ ، وتقود معركتها من أجل ثبات الأفكار القائمة واستقرار آليات النوم القهرى للشعوب .

فالاستعمار يسخرنا بعلمه وجهلنا . كما يرى بن نبى : وهو لايتصرف فى طاقتنا الاجتماعية إلا لأنه درس أوضاعنا الاجتماعية والنفسية والتاريخية والثقافية ، وأدرك مواطن الضعف والقوة .. ويخرج بن نبى من هذه القضية بأهمية أن ندرس الاستعمار دراسة علمية كما درسنا هو ، حتى أصبح يتصرف فى مواقفنا الوطنية وحتى الدينية من حيث نشعر ولانشعر ، "فالزرار" الذى يصنع به الاستعمار معجزاته لازال على أتم الاستعداد للعمل ، فهو "مستقر" فى نفوسنا .

وينتقد بن نبى نموذج الكاتب التقدمى الذى يتخذ موقفاً ضد الاستعمار على الصعيد السياسى ، أما فى حلبة الصراع الفكرى ، فيأتى موقفه منحازاً إلى صفوف الاستعمار ، ومنظومته الفكرية ، ويحدث ذلك أيضاً مع كثير من التيارات والمدارس السياسية المهاجرة والمحلية .

وربما أدت صراحة الأفكار التى ناقشها بن نبى لمصادرة انتاجه الفكرى الكبير والتقيم عليه من جانب الحكومات والقوىَ السياسية الأخرى على حد السواء فحاصروه فى الرقعة الجزائرية ، بينما صلب فكرته قائم على فلسفة الدوائر من الجزائرية إلى العربية والأفرو أسيوية إلى الإسلامية ثم الانسانية .

(من الجزائرية إلى العربية)

وفلسفة بن نبى فى البدء بالحالة الجزائرية كنموذج لمشروعه الفكرى ، أنه لايمكن فصل مغامرة "الفكرة" عن مغامرة "صاحبها" فصلاً تاماً ، وقد اختار مالك بن نبى أن يكتب بمداد الواقع الجزائرى الذى عاناه وعايش تجربته الفكرية ، وثمة سبب آخر يكمن فى يقينه الراسخ ، برفض فكرة الاستعمار"المشجب" أو مايسمى بالعامل الخارجى أو مايسميه البعض بفكرة المؤامرة فى التاريخ ، ويقيم بن نبى فكرته على أساس إرادة الداخل ، ويقدم جهده الفكرى بغية استئصال أذرع الاستعمار الداخلية ، ونسف منظومته الفكرية عبر الصراع الفكرى النِدّى بيننا وبينه ، وهى الوسيلة الوحيدة القادرة على شل قدرة الاستعمار عن حرية العمل والحركة فى البلاد المستعمرة .

يوليو فى مشروع بن نبى

يقول مالك بن نبى فى كتاب الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة : "إن ثورة يوليو ١٩٥٢ كانت من أهم حوادث الصراع الفكرى ، حيث أنها كنست عهد فاروق وآذنت بعهد جديد ،

وكان لهذا الحدث تأثير الشرارة الكهربائية التى انطلقت فى وعى الأمة العربية والاسلامية .. وبذلك دخلت التاريخ فكرة معينة تمثل شخصية جديدة تدخل مسرح الصراع الفكرى" [١] ولكن يجب أن نتصور بجانب ذلك ، مدى اهتمام المراصد المختصة إزاء ظهور هذه الفكرة ، انهم سجّلوها فى الحال ، وأبلغوا عنها فوراً .. ويضيف بن نبى قائلاً : وعلى أثر ذلك سنرى شخصية ثانية تدخل المسرح وهى الاستعمار .. لقد بدأت المعركة فعلاً تزداد حرارة ، بمقتضى تفاعل الرأى العام مع حوادث القاهرة ، ولقد أبدى الضمير الجزائرى مثلاً اهتماماً متزايدا لقضية الاصلاح الزراعى والملكية ، حينما سجلتها الثورة المصرية بين أهدافها الأساسية ، ووجد الشعب الجزائرى نفسه فى هذه القضية حيث استهدف الاستعمار فى تخطيط سياسته للاستيلاء على التراب وتحطيم طبقة الفلاحين" [٢] .

وبالتالى فالنظرة لثورة يوليو تكتسب أهميتها عند مالك بن نبى لكونها تمثل نوعاً من المبادرة أو المبادأة الفكرية التى انفردت وحدها بممارسة الصراع الجدى مع الفكرة الاستعمارية ، خاصة أن ترسانة يوليو الفكرية قد جاءت محملة بالقوانين التى حلم بها بن نبى على صعيد القضية الاجتماعية والاقتصادية والثقافية ، وقد خاض الاستعمار معركته مع يوليو ليس فى مصر فحسب وانما على الصعيد العربى والاسلامى والعالمى ، فحارب فكرة الاصلاح الزراعى وتعديل الملكية أكثرمما حارب لبقاء وجوده العسكرى فى المنطقة .

فالثورة عند بن نبى فكرة تستجيب لظروف ومتطلبات المكان والزمان ، وتنجح هذه الفكرة بمقدار علميتها ، وقدرتها على رصد وتحليل مناطق الضعف والقوة فى نسيجها الاجتماعى والاقتصادى والسياسى وفى علاقتها بالخارج أيضاً .

أما مجرد الحديث عن الاستقلال ، مجرد الاستقلال المعزول عن فكرة النهضة المستقلة والبناء الفكرى المتنامى ، وعمق التوجه الوطنى والقومى والمعادى للاستعمار ، دون ذلك لن يكون الاستقلال استقلالاً .. وضرب بن نبى نموذجاً لذلك باستقلال تركيا الكمالية - آنذاك رغم تحولها إلى قاعدة للتجسس لصالح أمريكا [٣].

ثقافة المشروع القومى

بعد أن يستعرض مالك بن نبى تعريفات الثقافة فى أصلها اللاتينى وظلاله العربية يخلص إلى أنها "أسلوب حياه تضفى عليه الفاعلية الاجتماعية مزيداً من الخصوصية بالاضافة إلى أى تعريف نظرى تجريدى خالى من العملية [٤]، وبالتالى الثقافة العربية تمثّل لمشروع الهوية

الحضارية العربية والاسلامية ، ويستشهد بن نبى فى تعريفه لخصوصية الثقافة بقول ماوتسى تونج : "وربّ شىء جديد فى مرحلة تاريخية معينة يصبح قديماً فى مرحلة تاريخية أخرى" ويضيف مالك لهذا التعريف قوله : ولو صح هذا بالنسبة لمجتمع واحد معين فى حقبتين مختلفين من تاريخه ، فكم يكون صحيحًا بالنسبة لمجتمعين مختلفين ، قد اختلف فيهما عمر التطور الاجتماعى" (٥)

ويؤرخ مالك بن نبى لتطور قضية الثقافة فى العالم العربى ونقلها من براثن التقليد وفخ التغريب بجملة قالها الرئيس الراحل جمال عبد الناصر فى العيد الذهبى لجامعة القاهرة ، حينما وجه خطابه إلى مستمعيه من الأساتذة والطلاب قائلاً : "إننى جئت لأضع على كاهلكم مسئولية المستقبل" (٦)

وبذلك قطع عبد الناصر شوطاً كبيراً بالفكرة والممارسة فى نقل الثقافة العربية من الطور الإصلاحى والتقليدى إلى المنافسه على المستقبل وصناعته أيضًا .

والاسلام طرف أصيل فى معادلة بن نبى الفكرية ، لا باعتباره مجرد نصوص أو عبادات تمارس فقط لكن باعتباره المكون النفسى والثقافى فى البناء الاجتماعى والذى لايستطيع أى منصف فى التحليل والدراسة أن ينكر تأثيره وخصوصية دوره الايجابى . بعد تنقيته من مما سطره الدراويش والمغرضون وحسنو النية أيضًا ، فهو القوة الايجابية الأساسية التى تجعل لجهاد العربى المسلم مغزى آخر لم يوجد عند أى حركة تحرر فى العالم ، ويستشهد على ذلك بالمصير الذى أدت إليه حركات التحررفى أمريكا قبل الاستعمار الغربى وكذلك بعض حركات التحرر فى آسيا وأفريقيا وأوروبا .

والاسلام يلعب دوره فى تشكيل الأقانيم الأربعة التى بناها بن نبى (الفكرة - المجتمع - الأرض - الوقت) فى إطار دورة الحياة ، والفكرة عنده معيارها الأساسى استقامة الرؤية الوطنية . وتقديم بديل فكرى يوقظ الأنا النائمة ويسلحها - عقليًا - باتجاه الآخر .

والمجتمع عنده بناء نفسى وثقافى تدخلت فى صنعه عشرات المكونات ، ومن ثم فتحليله يحتاج إلى الاستعانة بأكثر من أداة ومنهج بحث ، أما الأرض أو التراب كما يسميها بن نبى فهى أحد العناصر الرئيسية التى تكون الحضارة إذا ماتوفر المركب الدينى ، وهو حينما يبحث عن موضوع التراب لايبحث فى خصائصه وطبيعته ولكن الحديث دائماً حول قيمته الاجتماعية المستمدة من قيمة مالكيه وأصحابه ، فحينما تكون قيمة الأمة العربية مرتفعة ، وحضارتها متقدمة يكون ترابها غالى القيمة والعكس بالعكس (٧).

أما الوقت أو الزمن فيقول فيه بن نبى "الزمن نهر قديم يعبر العالم منذ الأزل ، وفى عالمنا العربى والاسلامى يتحول الوقت إلى عدم لأننا لاندرك معناه ولاقيمة أجزائه من ساعة ودقيقة وثانية [٨] . ويربط مالك بين فكرة الزمن والتاريخ . والذى يتحدد بمعناها هذا معنى التأثير والانتاج .

اقتصاد الانسان العربى

يتحدث بن نبى فى كتابه "المسلم فى عالم الاقتصاد " عن أهمية إنشاء حلقة اقتصادية كاملة ، عربية فى خطوة أولى ، إسلامية بالتالى ، سيكون تحقيقها أحسن دليل على الاعتدال فى التفكير والتطبيق[٩] ، مستعيراً قول خرشوف "إن أحسن دليل على صحة أفكارنا هو نجاحها الاقتصادى" ويستبدل بن نبى كلمة (صحة) بكلمة (صلاحية) مبرراً ذلك بقوله "ففى نطاق الأفكار التى تخضع إلى تطبيق اجتماعى ، فالنتائج لاتترتب على "صحة" الأفكار المطبقة ، بقدر ماتترتب على "صلاحيتها" .

وينادى بن نبى بفكرة "تسريع التاريخ" من خلال توحيد الامكانيات والحاجات بما يمكن أن يوفر شروط الاكتفاء الذاتى أى الحلقةالاقتصادية التى تستطيع الانغلاق على نفسها ، إذا ما اقتضت الضرورات الداخلية والخارجية ذلك .

ثم يطرح رؤيته الاقتصادية عن المشكل الإقتصادى العربى لكى يستعيد التراب العربى وظيفته الاقتصادية فيطالب باستعادة العقول العربية المغتربة لأسباب مختلفة منها الأسباب الثقافية التى تتصل بفقدان المبررات الكفيلة بشد العزائم ورفع الهمم إلى مستوى المسئوليات. فى نطاق مشروع شامل تتحد فيه الأيادى والعقول والأموال فى الرقعه العربية أو فى أكبر جزء ممكن منها بقدر ماتكتمل فيه شروط الاقتصاد التكاملى[١٠] فى إطار المعادلة الاجتماعية .

القومية والاسلام

نستطيع القول . وبكل يقين – أن العروبة والاسلام أو القومية والإسلام مرادفان لمعنى واحد عند مالك بن نبى ، وتلك سمة خاصة تميز المدرسة الجزائرية فى الاصلاح التى تتلمذت على يد الأفغانى ومحمد عبده وبن باديس وغيرهم . وعانت أكثر من غيرها من فقدان هويتها الثقافية واللغوية ، فضاع أثر الكتابات الاصلاحية والقومية التى انطلقت من الجزائر أو من المهجر

الأوروبى لأن معظمها كتب باللغة الفرنسية (لغة المستعمر) وفطن بن نبى مبكراً لهذه الإزدواجية حينما استضافته قاهرة يوليو ، فكتب بالعربية وترجم ماسبق من إنتاجه للعربية ، ويضرب بن نبى مثلاً على ذلك بكتابة "شروط النهضة" عند ظهور الطبعة الفرنسية له الذى قدمته الصحافة الفرنسية باعتباره مجرد مقالات منشورة فى جريدة "اللوموند" الباريسية بقلم مراسلها فى القاهرة مالك بن نبى وذلك ليحولوا بين الكتاب وبين الضمير الجزائرى دون أن يمنع نشره .. وتلك قضية عانى منها الكثيرون من مفكرى المغرب العربى .

** ولعل الرؤية المتعلقة بدمج الاسلام بالقومية لاتخص فريق المثقفين والنخبة فى الجزائر فقط بل تخص الشعب فى الجزائر أيضًا ، وبالتالى لايصح القول بأن الجزائر لم تعرف الفكر القومى ولم يخرج من بين ظهرانيها مفكرون قوميون ، فتلك مقولة مغلوطة ، تدحضها - على الأقل - هذه القراءة التى قدمناها لإنتاج مالك بن نبى .

هوامـــش

١- الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة - مالك بن نبى - ص ٢٢ - ط دار الفكر - دمشق ٨١ .

٢- المصدر نفسه - ص ٢٣ .

٣- المصدر نفسه - ص ٤٧ .

٤- مشكلة الثقافة - مالك بن نبى - ص ٥٩ - ط دار الفكر - دمشق١٩٧٩ .

٥- المصدر نفسه - ص ٣٧ .

٦- المصدر نفسه - ص ٣٦ .

٧- شروط النهضة - مالك بن نبى - ص ١٣١ - دار الفكر - دمشق ١٩٨١ .

٨- المصدر نفسه - ص ١٤٠ .

٩- المسلم فى عالم الاقتصاد - ص ١٢٦ - دار الشروق - بيروت - ١٩٧٢ .

١٠- المصدر نفسه - ص ١٢٥ .

نحن والإسلام
والعالم الجديد

أحمد بن بله

يقول الفلاسفة أننا نعيش فى زمن "الشك المنهجى" وكثيرون يعتقدون بأن "اللة قد مات" قتيل العلم والتكنولوجيا والعقلانية والتطور . الشك باعتباره منهجا معياريا لكل تأمل فلسفى ليس شيئا جديدا . هو الشك المنهجى ، المتشائم عمدا ، والمتولد عن غرق الأيديولوجيات والمنظومات فى الغرب . لكن هل تبرر مثل هذه المعاينة حكما أكثر تعميما يؤكد "موت الله" فى غير الغرب وفى كل مكان ؟

صحيح بمعنى من المعانى أن الثورة الصناعية التى أدت الى تركيز اقتصادى وسياسى متعاظمين دوما مضافين لانحرافتهما ، وميلاد عقلانية مبتذلة تشكل خلفية النظام كله ، تعطى الأفضلية للكمى وللعلوم الدقيقة زعما ، كل ذلك جعل المصنع كاتدرائية لدين جديد ومن الربح الأصل لكنيسة جديدة ، لكن من يستطيع أن يزعم بأن هذا قد نجح تماما فى الغرب نفسه ؟ ظاهرة جان الثانى ، وجماهير الشباب الغفيرة المتدافعة لتحيته ، وإشعاع بعض الكنائس فى امريكا الوسطى والجنوبية التى انحازت للعدل .

من جهته عاش عالم الاسلام ومازال يعيش على هامش مثل هذا القلق ، على هامش مثل أزمات الضمير هذه . كان الله فى عالم الاسلام حاضرا دائما . إنه حاضر فى الأفعال الكبرى كما فى حركات وسكنات الحياة اليومية الأقل شأنا .

بينما الله اليوم غائب عن الاهتمامات الجوهرية للكثيرين فى الغرب ، فان العالم الاسلامى يحيا - وخاصة عند الشباب - فترة من الحماس الدينى لا مثيل لها منذ عقود من السنين .

الانحطاط السياسى الذى أصاب العالم الاسلامى ، أدى احيانا الى الحديث عن إنحطاط الاسلام ، وهذا الالتباس فقط ، يدل على جهل كبير بالاسلام . لم يتأثر الاسلام جديا بانحطاطه السياسى . إنه لم يتخل عن حدوده الجغرافية الموجودة إبان تدمير عصابات المغول لبغداد عاصمته السياسية والروحية .

تقييم الانحطاط السياسى نفسه ينبغى أن يعاد فيه النظر ويصحح جديا ، فالخلافة العثمانية ظلت زمنا طويلا بدون نظير فى قلب أوربا نفسها حتى سنة ١٦٨٣ . كما ينبغى أن

يصحح على الصعيد الثقافى : فالحضارة المغولية الباهرة لم تخرب الا فى القرن الثامن عشر بسبب التغلغل الاستعمارى الانجليزى . الا يعيد اسم أكبر الى الذاكرة أبهة حضارة مازال بريقها المعمارى يثير العجب والإعجاب حتى اليوم ؟

مثل هذه الأخطاء مصدرها الخطأ الشائع الذى يخلط ، فيما يتعلق بالاسلام ، بين الزمنى والروحى . وحتى فيما يخص الانحطاط الزمنى فمن الخطأ تأريخه بسقوط بغداد فى ١٢٥٨ أى تثبيته انطلاقا من الانحطاط السياسى للاسلام العربى من مساوىء مثل هذا الخطأ محو خمسة قرون من التاريخ .

ما كاد حكم خلفاء أكبر يتهاوى وما كاد تقدم العثمانيين يصد حتى ظهرت أفكار جديده فى العالم العربى . فقد ساعد حكم محمد على فى مصر على بزوغ حركة الإصلاح الدينى والثقافى والنهضة مع ظهور جمال الدين الأفغانى وستبلغ الموجه ، عبر أمواج متعاقبة ، تخوم الإسلام لتحييه حتى ايامنا هذه ولتتركز فى ايران مع الثوره الاسلاميه . بينما الشباب فى كل مكان من أرض الاسلام يتدفق على المساجد مطالبا باستعادة هذه المساجد لوظيفتها القديمة كخلية حية توجه حياة مجتمع يستضىء بنور الايمان بالله .

حركة إصلاحية أخرى تستمد تعاليمها من نفس مصدر حركة النهضه (ابن تيمية) كانت قد ظهرت قبل ذلك فى قلب الجزيره العربية نفسها . هذه الحركة قادها رجل بارز هو محمد بن عبد الوهاب ، عرفت فيما بعد باسم الوهابية . لكن هذه الحركة بعد أن أحيت كثيرا من الآمال، بقيت هامشيه . بينما أخصب فكر جمال الدين الافغانى إخصابا دائما العالم الاسلامى. هذه المساجد التى لاتفرغ وهذه المنارات المتكاثره الشاخصه نحو السماء كصلاة خاشعة ، ندين بها أولا لتعاليم جمال الدين الافغانى .

جمال الدين هو فكر تجسد فعلا . لقد كان حقنه من الكظريين - الأدرينالين - انعشت جسد الإسلام . لكن رسالة الإسلام وكذلك الهيبه الروحية والثقافية والسياسية لإسلام الانحطاط السياسى بقت عالقة فى قلوب من آمن به ، لكى لاتفارقها أبدا . حتى عندما يكون هذا الإيمان غير معاش بشكل كامل وغير مضطلع به على نحو صحيح .

سجلت سنة ١٤٩٢ الى جانب سقوط غرناطه حدثا هائلا مع بداية مغامرة لانظير لها بالنسبه للغرب لكن أيضا بداية انحراف سيقوى ، على مر السنين والقرون ، تطورا يجسده ويرمز إليه تصريح العالم الفرنسى لابلاس بخصوص الله ، مؤكدا أنه لم تعد له به حاجة كافتراض فى منظومته الفكريه .

كانت أوروبا عند اكتشاف أميركا تتحكم فى ٩٪ من الكرة الأرضية . ولحظة انهيار الإمبراطورية المغوليه فى الهند ، كانت تتحكم فى ثلثها ، وباتت تتحكم فى ثلثى الكرة الأرضية بعد مؤتمر برلين والاقتسام الاستعمارى للكرة الأرضية حوالى ١٨٨١ . وعشية الحرب العالمية الأولى كانت القارة الاوروبية تسيطر على ٨٥٪ من أراضى القارات الخمس .

إله الغرب

مع ميلاد هذا العالم الجديد ظهر إله جديد : هو الرأسماليه التجاريه التى أعقبتها الرأسمالية الصناعية التى ستولد منها الامبرياليه . مثل هذا النظام لايسمح بالوجود الدائم لإلهين اثنين فى نفس الوقت . وقد تم هذا على حساب الإله الأول . الأداة التى تغلبت عليه اسمها البارادیجم أو النموذج . هذه الشريحة المقسمة فى الحقيقة والتى تحفر وتثقب بدون هواده كمثقب العظام . أدى كل هذا إلى نجاحات مدوخة : نزل الإنسان على سطح القمر ، تراجع المرض تراجعا مشهودا . اختفت الأوبئة أو كادت انتشرت المعرفة بكثافة – على الأقل فى نصف الكرة الغربى – وبغض النظر عن مضمونها – أما الحسنات الماديه فمن ذا الذى يتجاسر على إنكارها ؟

لكن يا لفداحة الثمن الذى دفعه الانسان والطبيعة معا ، وبثمن أى تبذير سفيه ، لأن هذا الإله الجديد ينفث سم الأنانية التى بلغت مدى لم تبلغة قط . فى نفس اللحظه التى يعلن فيها "لتتحقق إرادتى" .

لقد اعتاد تاريخ الانسانية على التضحيات الفردية والجماعيه ، التى قامت على مذبح الطموح و"المجد" لكن هذا الإله سيغتال عرقا بكامله : العرق الأحمر ، شمال وجنوب أميركا . وسيجعل البيض الوافدين من أوروبا يستأثرون بأرض الهنود الحمر . والذين استطاعوا منهم البقاء لم تكتب لهم الحياة إلا بانطوائهم فى تخوم غابات الأمازون ، أو بحشرهم فى حظائرهم الخاصة التى ليس بامكانهم مغادرتها لأقرب مدينه لهم إلا اذا كانوا حاملين لجوازات سفر داخل نفس الأرض التى كانت قديما "موطنهم" . من بقى حيا من هنود أميركا لاحق له فى الحياة الا فى سراديب موت جديده وحتى هنا فهم مازالوا مطاردين . ولكى يقطعوا نسلهم ، ها هم يتعقبونهم . وينشرون بينهم الإدمان على الكحول . وفى نفس الوقت الذى يتعرض فيه هنود اميركا للاباده العرقيه ، يتعرضون ايضا لاغتيال من نوع آخر – اغتيال الروح – لإتمام أضخم عمل تدميرى عرفه تاريخ البشر . إن التصفيه الجسديه لهنود أميركا مازالت متواصله

ليومنا هذا . ففى بوليفيا ، يقتلون بالطعم المسموم كما لو كانوا ذئابا أو كلابا سائبه . عندما يأتون جوعى ليحوموا حول مزارع البيض . فى البرازيل كما كشفت ذلك صحيفة "لوموند" ، ينظم البيض فى غابات الأمازون رحلات قنص لاصطياد الهنود الاميركيين . ومنذ سنوات قليلة اغتيل هنود أميركيون فى كاراكاس . لماذا ؟ لأن سوقها كان يعانى من ندرة الجلود المدبوغه .

ولادة هذا الاله الجديد وهذا العالم الجديد الموسومه باغتيال العرق الأحمر ، ترافقت أيضا مع أخذ زبدة عرق آخر : العرق الأسود بالنخاسة ، المختلفة عن الرق المنزلى ، المعروف فى العالم الإسلامى والذى يريد بعض الغربيين أن يشبهه بها . حتى ولو كان الرق المنزلى نفسه مذلا للانسانيه جمعاء . لم تنته النخاسه إلا فى القرن التاسع عشر . وليس أبدا لأسباب أخلاقيه - كما حاول بعضهم إيهامه - الدوافع الأخلاقية لم تلعب سوى دور جد ضئيل فى صدور قرار منع النخاسه . لقد منعت النخاسه لأن انجلترا لم تعد فى حاجة اليها نظرا لتقدم اقتصادها . وكانت إنجلترا تهدف من منع النخاسة مضايقة منافسيها المباشرين وخاصة الفرنسيين . الشجار المتعلق بالرقم الدقيق لاختطاف العبيد السود يبدو فى الواقع مشاحنة سخيفة نظرا لخطورة الموضوع . هل بلغ ١٠٠ مليون انسان ، إذ أن عدد العبيد بلغ ١٠ ملايين باعتبار أن عبدا واحدا يحتفظ به النخاسون الغربيون مقابل ٩ عبيد يقتلون كما يؤكد بعض الباحثين ، أم أن الرقم كان اكثر تواضعا ؟ حتى إذا لم نحتفظ ، على افتراض المستحيل ، إلا برقم ١٠ ملايين الذى لايستطيع احد انكاره لانه معترف به من الجميع . يكفى ان يتذكر الإنسان لكى يقتنع بما كان بالإمكان أن تكون افريقيا اليوم ، ان انجلترا لم يكن تعدادها الا ٣ ملايين نسمه يومئذ . وكان لابد من انتظار عصر نابليون لكى تصبح فرنسا بالخمسه والعشرين مليون ساكن أكثر بلدان أوروبا سكانا . إذ أن عدد سكانها كان مساويا لعدد باقى سكان أوروبا .

أضف الى ذلك أن المكسيك وحدها كانت تعد ٣٠ مليون ساكن عند قدوم الكورتيس الأسبانى . وبعد ٣٠ عاما انخفض هذا الرقم إلى مليون واحد فقط . هذا وحده كاف لبيان مدى المذبحة التى ارتكبت ضد العرقين الأحمر والأسود .

تقريبا فى نفس الوقت الذى تقرر فيه إلغاء الرق ، كان الاستعمار يحل محله . والإستعمار ليس إلا رقا مقنعا بالكاد ، مرفوقًا بنهب ومذبحة كونيتين . فالجزائر وحدها فقدت نصف

سكانها خلال المقاومه التى قادها الأمير عبد القادر : ٣ ملايين ساكن . ولكى تستعيد استقلالها فقدت مليون ونصف مليون انسان . ومن ذا الذى يتجاسر على تقديم رقم إجمالى لجميع ضحايا المقاومه التى قادها المقرانى وانتفاضتى أولاد الشيخ ، وانتفاضة الظهرة وزاعتوتا ومحاولات انتفاضات أخرى محلية . لابد ان نضيف الى كل هذا تلك الحشود البشريه الهائلة من الرجال والنساء والأطفال المحبوسه ١٨ ساعه يوميا بين جدران المصانع ، هذه الكنائس الجديده ، تلك الحشود البشريه الهائله باتت تقدم قربانا على مذبح آمون الجديد : الربح .

كنتيجة طبيعية للتركيز الإقتصادى المتعاظم دوما من أجل ربح دائما أكثر ، ظهر تركيز سياسى أدى إلى نهايته المنطقية : حربين عالميتين ، الأولى كلفت الانسانية ٢٠ مليون قتيل ، والثانيه ٥٠ مليون ، ومن نتائج ذلك أيضا : معسكرات الجنود وغرف الغاز العنصريه ، والجولاج ومستشفيات الأمراض العقلية لمعارضى موسولينى وهتلر وستالين ، قنابل هيروشيما وناجازاكى العنصريه ومبيدات الأوراق التى أسقطت بالآف الاطنان فى فيتنام ، والانهار والبحيرات والبحار الملوثه ، والهواء الملوث أيضا مع رواسبها الاجتماعية .

العنف الأعمى والأنانية

ستقولون إن كل هذه الشرور قد خرجت من جرة باندورا خطأ . إنها بالعكس حلقات فى نفس السلسلة يشد بعضها بعضا ويبشر أحدها بالآخر ، وأولها متضمن سلفا فى أخرها . من أول هندى اميركى اغتيل إلى مبيدات الاوراق فى فيتنام ، يوجد فى نفس المنطق المرعب الذى حدد إنحرافا فى مسيرة المصير البشرى لم ينج من شره أحد .

التبذير ، هو بالتأكيد حطام هذه الأشياء ، هذا التلوث الذى يعلن إفلاس النموذج الذى قامت عليه الحضاره الحديثه بكاملها . بهذا الإطار الضيق الذى يقدمه الإنسان ، بهذا الانتقاص لكل ما يجعل حياته نوعية ، بالهواء الذى يتنفسه ، وبالماء الذى يشربه ويلعب فيه، بالمعمار الذى يخنقه والذى يجعله كل أسبوع يبحث بحثا مسعورا عن فرار قصير الى الطبيعة نفسها التى يعمل جاهدا على تدميرها دون رحمة . لكن التبذير هو أيضا وخصوصا تبذير الانسان . فكل واحد يؤثر فى الآخر كنوع من الفعل ورد الفعل . هذا الجرم يطال الغرب والشرق معا .

اعرف بالتجربه أن ما قلته حتى الآن يقلق الكثيرين فى الغرب . وسيجد فيه بعضهم نبرات عنصريه ضد الغرب . لكن ذلك سيكون افتئاتاً على الكلمات . لا أريد أن أقيم

محاكمه للغرب كلـه ، الذى شيـد الكاتدرائيـات ، غـرب القديس اوجيستان والقديـس تومـا الأقوينى .

لقد انتج الغرب رجالا ونساء أجلاء ، وأنا أجدر من يتحدث عن ذلك . أنا الذى كان على أن أعـد صداقـاتى الوثيقـه خلال حيـاة مضطربه . وقـد وجدت دائمـا فـى الغـرب مثـل هذه الصداقات . وهذا مالا أنساه . إن الأمر يتعلق فقط باصدار حكم على مرحلة تاريخية سيطر عليها الغرب لا أكثر ولا أقل . من الذى لايرى أن حصيله هذه المرحلة التاريخيـه – لا تاريخ الغرب كله – لها جوانب سلبيه بل كارثيه لشعوب كثيرة غير غربيه ، لكى لانقول على أعراق بأكملها – خاصة العرق الحمر – بل انها فى نهاية المطاف سلبية حتى بالنسبه للغرب نفسه . من الذى لايرى أن هذه الحضارة التى ولدت منذ خمسة قرون تقريبا قائمة على قبر الهنود الحمر ، وأن عظاما بشريه هائلة تملأ الارض حول مائدة الوليمـة المنصوبه ؟ لماذا لا يسمح بالخوض فى هذه المسأله الخطيرة الا تلميحا لا تصريحا ؟

واقعه واحدة تكفى لفهم ما تقدم فهما أفضل . منذ بعض الوقت بدأت وسائل الاعلام تتحدث عن الهنود الحمر ، عن الفظائع التى لحقتهم ومازال تلحق بهم . صدرت كتب وصفت بجديه وموهبه مأساتهم ، موت روحهم ، إبادتهم كأقليه التى تتم إبادتهم كنوع إنسانى التى بدأت منذ خمسة قرون والتى ما زالت متواصله حتى اليوم كما رأينا ذلك من قليل .

لكن من ينددون بهذه المأساة يكتفون ، كما فى السيرك الرومانى ، برفع الإبهام نحو السماء لكى يطلب عدم الإجهاز على الضحيه "كفى ، شيئا من الرحمة" هذا ما يقولونه للإنسانيه .

كم هو عدد الذين يطالبون بشىء غير الرحمة للهنود الحمر الأمريكيين ؟ المطالبه مثلا باسترداد الأميريكيين لمتلكاتهم ، وقبل كل شىء بأرضهم وثقافتهم . ولن يكون ذلك سوى وضع الأمور فى نصابها الصحيح . بالطبع ، هذا أمر لايعقل ، ضرب من الهذيان أليس كذلك ؟

هل بسبب "لانازا" (وكالة الفضاء الاميريكيه) ومخزون القنابل النوويه المودوعه فى بطن الولايات المتحده ، والقوه الهائلة لأسلحة الدمار التى تكسدت فيها ؟ لكن ليس بسبب ذلك فقط : بل أيضا بسبب جيفرسون ، لنكولن ، جامعة بركلى ، ومعهد ماساشوتش بل بسبب جون هاين وأرثر ميللر أو كل ذلك مجتمعا وهو مايثير الابتسام ، نعم ، ابتسامة الرثاء عندما نستحضر موقفا آخر مختلفا تماما عن موقف الاسترحام أو موقف الإصبع المرفوع الى السماء

.بالرغم من أن التاريخ قد برهن على أن لاشىء بنهائى وأنه يعرف كيف ينتظر طويلا وطويلا جدا احيانا ، ليذكرنا بهذه الحقيقه . نادرا ما يعفوا التاريخ عن الجرائم الكبرى . إبادة الهنود الاميركيين ارتكبت ضد عرق بكامله . لكى لانتحدث عن الجرائم التى ارتكبت ضد السود ، سكان المستعمرات واليهود الغجر . يكفى أن ينظر الانسان حوله وان يلقى نظره ثاقبه على ماهو قيد الحياة . سيتضح عندئذ ان موت الهنود الاميركيين طويل جدا . ورغم انهم ملاحقون حتى فى قلب الأدغال الأمازونيه فانهم يثيرون تقريبا فى كل مكان ببطء ولكن بيقين، موجة متصاعده من الجنوب نحو الشمال . منذ الآن فى خمس جمهوريات أمريكيه وسطى وجنوبيه يمثل الهنود الحمر أغلبية السكان .

التاريخ والطبيعة ويد الله تعرف الطريق الأفضل لاصلاح مظالم جريمة من أكبر الجرائم فى تاريخ البشر . هذا الإصلاح للجريمة هو أولا ديموغرافى . وجميع المكائد ، الفكريه والماديه ، ولوقف تزايد عدد سكان الهنود الحمر لم تجد نفعا . لكن اصلاح هذه الجريمه يأخذ احيانا شكلا سياسيا عندما لا يلجأ الى حمل السلاح كما فى غواتيمالا . بالتأكيد "لانازا" حاضرة تصوب صواريخها نحو السماء ، لكن اقول لمن تطمئنهم هذه الصواريخ المصوبه نحو السماء لاتنسوا المثل الآسيوى القائل : "عندما يشير الإصبع إلى القمر ، يرى الأحمق الإصبع" .

الإسلام التقدمى

فى مواجهة العلم ، والتكنولوجيا ، والعقلانية وتطور "الشك المنهجى" عند الفلاسفه الجدد ، أليس الإسلام فى هذا السياق ملجأ ، محاولة للتعلق بالماضى امام الخضات الإجتماعيه والثقافيه التى لم يسبق لها نظير على وجه هذه الارض ؟ اسألوا انفسكم . اذا كان علينا ان نتحدث عن ملجأ ، فإنه ينطبق اكثر ماينطبق على هذا الجزء من الشباب الغربى الحائر الباحث عن دين جديد ودخيل ، وعن آلهة جديده . الإسلام لايرفض استخدام العقل . وهذا تحصيل حاصل . وانما هو يرفض استعمال العقلانيه للعقل . وبالمناسبه ، فمن المفيد التذكير بأن الكوجيتو "أنا افكر فأنا موجود" قد صاغها حرفيا تقريبا الغزالى . أى قبل ديكارت بأكثر من خمسة قرون . وليس من المستبعد نظرا لشهرة الغزالى فى أوروبا يومئذ أن يكون ديكارت قد أخذها عنه . لكن الغزالى استخدم الكوجيتو استخداما مختلفا قاده الى التصوف . اختياراتى ليس هذا مكانها . وهذا ما احب التأكيد عليه . رغم أنى أكن احتراما كبيرا للغزالى الذى يعتبر أحد أفضل الأدمغة فى تاريخ البشر ، فإنى أقف بالحرى إلى صف ابن

رشد فى السجال بينه وبين الغزالى . واعتبر أن أحد أسباب الانحطاط الأيدلوجى للإسلام يعود إلى ان مجهود ابن رشد لم تقع متابعته ، وأن العلم الاسلامى لن يأخذ نوبته ويلعب دوره. النوبه ستنتقل الى الغرب وأولا بواسطة القديس توما الاقوينى حتى فى دحضه لأفكار ابن رشد .

فى حين أن الله قد طرد من الحياة فى الغرب وحل آلهة آخرون محله ، فإن الغالبيه العظمى من المسلمين لاتعترف إلا بإله واحد : إله الاسلام . وهو نفسإاله الكتاب من اليهود والمسيحيين .

قدرة الاسلام على تعبئة الناس فى اتجاه التقدم لاتحتاج الى برهان . فالتاريخ يشهد عليها بوضوح ، من وجه شعبنا نحو التحرر غير الإسلام ؟ أليس افتراء على الكلمات أن ننسب للقوميه معنى غير معناها الحقيق عندنا ؟ عندنا فى الجزائر ، فى المغرب ، فى تونس ، فى مصر والسوان وفى كل مكان من دار الإسلام فى مواجهة كل التحديات الخارجيه وخاصة التحدى الإستعمارى والامبريالى . وعندما كانت جميع قناعاتنا تهتز وجميع أحلامنا تتلاشى، ألم يكن آخر ملجأ لنا ، الذى هو غالبا رمز النصر هو الله أكبر ، الذى يحيى الهمم الخامدة ، ويزيل الخوف فى القتال فى حرب رمضان كما فى طهران . فى غره نوفمبر ١٩٥٤ كما فى زمان الأمير عبد القادر ، من حرب الريف إلى حرب الحاج عمر فى افريقيا السوداء ، من حرب المهدى فى السودان إلى حرب عمر المختار فى ليبيا .

فى كل مكان ، عندما كنا نظن أننا قد أصبحنا نرزح تحت الأغلال ، فإن هذه الصيحة ، هذه القذيفه الناريه التى نرميها فى وجه العسف والطغيان والحيوانيه كانت دائما تتصاعد من صدورنا تمجيدا لله وتشريفا للإنسان . والتقدم أليس هو قبل كل شىء حرية وكرامة ؟

أما فيما يخص قدرة الاسلام على "التعبئه فى منظور تقدمى" فلابد من أن نعرف مضمون هذا التقدم . ماهو التقدم المقصود ؟ هل التقدم الذى يقود إلى الاندهاش أمام ادوات مجتمع الاستهلاك ، التى هى قادرة على نقل الانسان إلى القمر ، لكنها فى نفس الوقت تملأ ثلث المستشفيات بضحايا الأمراض العقليه ؟ هل التقدم الذى يجعل رواد الفضاء يضربون الرقم القياسى فى الدوران حول الأرض مدة ١٠٠ يوم ، لكنه يسجن ٧٠٪ من المسنين فى ملاجىء العجائز ، التى هى تمهيد للموت ويجعلهم يفضلون رفقة القطط والكلاب (بنسبة عائلة الى اثنتين فى فرنسا حيث تبلغ الميزانية السنويه لصيانة الكلاب وحدها حوالى ٤٠٠ مليار فرنك

قديم) ؟ هل التقدم الذى يحل رموز الجين (عنصر الوراثه) ولكنه يقدم بسخاء (٣٠ مليون دولار) للمنظمه العالميه للصحه لتمويل مشروع مكافحة الأمراض الاستوائية التى تكبل مليار انسان وتجعل حياتهم جحيما ؟ هل التقدم الذى لاينفك يضاعف الهبات الرسمية للمساعدة فى نصف الكره الشمالى لتعويض الخراب الذى لايعوض الذى احدثه فى نصف الكره الجنوبى ، خراب هذا العنف الأعمى الذى يعود اليوم اليه والذى لايستثنى حتى الأطفال المختطفين أو المقطعين إربا لقاء فديه ؟ هل التقدم الذى يبدو انه سيعود بنا من جديد الى الطاعون الأسود ومشتقاته مثل المنظمات العنصريه فى الولايات المتحده والفاشيه فى ايطاليا ، بعد جيلين بالكاد من اختفاء موسولينى ، هتلر ، ستالين ، جوبلس ، وبيريا ، أليس المحيط الحيوى ونادى روما هما اللذان يرفضان هذا النوع من التقدم .

علينا إذن أن نسوى مشكلة دلالة الكلمات قبل أن نقدم إجابه أو بما هو أدق ، بعض عناصر إجابة ، لأن الاجابة التى بامكانها تقديم حل مرض لجميع المسائل المرتبطة بجميع المشاكل الملحقه مازالت الانسانية لم تصل لحلها بعد ، المسألة المتعلقة بقدرة أو عدم قدرة الاسلام على "تشجيع" التعبئه فى منظور التطور يحمل فى ثناياه إتهاما أشد خطوره حتى ولو لم يكن الا موحى به ، لا تهم الا القدره على التعبئة بل القدرة على التطور نفسه . وبالامكان ترجمة هذا الإتهام كما يلى : أليس الاسلام مصابا بعجز عن تشجيع التطور بمفهومه الغربى ؟ فى الواقع هذا الأمر لم يدرس بما فيه الكفايه فى نظرى . لقد بدأ الاسلام "ينكفىء" اذا تحدثنا مثل فوستر دالاس فى اللحظة نفسها الذى لاحت فيها معالم مرحلة تاريخية جديده : مرحلة الرأسمالية التجاريه التى تحولت فيما بعد الى رأسماليه صناعيه .

العجز عن بعث التصور الرأسمالى ألا يكون فى الواقع عجزا عن التكيف مع نظام بعينه : هو الرأسماليه وكذلك مع النظام الآخر الذى يزعم نفى هذا الأخير : الماركسيه ؟ هذا الشكل يستأهل الطرح ومازالت بعض الدراسات المفيده أحيانا لم توفه حقه .

من جديد ها هو الإسلام ينبض حياة ، وغدت شعبيته على مسرح التاريخ مشهوده الآن حيث نضجت شروط جديده تسمح للإنسانيه بأن تتجاوز المرحله الرأسماليه فى تعبيرها المعروف . ألا يدل هذا من قبل الاسلام على سعى حثيث لتشجيع التطور شرط ان يكون هذا التطور قد أعد ليكون فى خدمة الانسان أولا واخيرا ؟ حتى اذا لم يصل بعد لشىء من ذلك ، فان هذا الظمأ ، هذا التوتر من أجل بلوغ هذا الهدف ، ألا يشجعان على الثقه فيه والإتكال عليه ؟ إن مايتراءى شرا ، حتى وإن كان قد صيغ تلميحا ، ألا يكون هو الإحترام الذى تقدمه الرذيله للفضيله ؟

ليس من الوارد هنا تقديم برنامج عمل دقيق يندرج ضمن مشروع حضارة جديده . مثل هذا العمل ما زال لم ينجز بعد . ولابد لإنجازه من جهد واجتهاد جماعى يبذلهما المسلمون خاصة من أوتى منهم العلم الضرورى لإعداد مثل هذا المشروع وهو ما لا أملك منه شيئا . لكن إلى جانب هذا الجهد الفكرى المطلوب ، العمل مطلوب للتصحيح الضرورى . بالتأكيد ، لن يخرج مشروع هذه الحضاره من "غرفة التأمل" من مختبر ، مثل بدلة جاهزه ، بل يتكون شيئا فشيئا بلمسات متتاليه ضمن عمل فى الهواء الطلق والحر يرتبط بالتأمل والجهد الفكرى إرتباطا جدليا .

حضارة أخرى

ما هو المقصود عمليا ؟ المقصود هو مشروع حضاره - إذن ذات بعد كونى - نعارض به الحضاره الرأسماليه ونظامها العالمى ، مشروع أرقى نوعيا ، يرمى الى علاقة نوعية بين الإنسان والإنسان وبين الانسان والطبيعه . ولن يكون هذا ممكنا الا اذا قضى هذا المشروع الحضارى قضاء مبرما على هذه الشمره التى عفنت كل شىء فى النظام الغربى : ألا وهى استغلال الانسان للانسان واستغلال الأجهزة للانسان . واستغلال الإنسان للإنسان الذى يقوم عليه النظام الاجتماعى فى الغرب واضح كل الوضوح فى الاشتراكيه المطبقة فى الدول الشرقية "اغتصاب أملاك المغتصبين" فى الاشتراكيه الشرقيه تمت لكن لا لصالح المنتجين المباشرين بل لحساب أكثر المغتصبين ضراوة : ألا وهو الدولة .

العالم الاشتراكى الرسمى ، وهو الوحيد الذى يهمنا هنا ، لم يشكل بديلا مقنعا للعالم الرأسمالى لقد ولد هذا النظام بفرض أنه يقضى على شرور الرأسماليه . لكن هاهو يعترف بهذه الشرور جميعا ويمارسها بدوره وفى مقدمتها استغلال الانسان للانسان. أقل ما يقال فى غدا الصدد ان الأهداف التى أعلنها العالم الاشتراكى لم يتحقق منها شىء ، والبروليتاريا التى كان من المفروض ان تصبح المشرفه على عمل بنائى هائل لم تبرر الآمال التى علقت عليها. مواجهة الرأسمالية التى قيل مرارا انها ضرورة لاغنى عنها لم تحدث كما نصت على ذلك العقيده . والحرب الدائرة بين الرأسماليه والاشتراكية الرسميه والمفروض فيها أن تنتهى بموت الرأسمالية طالت ولم تسفر عن نتيجتها المرجوه بل الأدهى من ذلك أن الضربات التى وجهها الخصم المحتضر بالقوه قد أحدثت أضرارا أكثر مما كان متوقعا وتركت آثارا لا جدال فى

دلالتها : معسكرات الاعتقال الستالينيه أو الجولاج كما باتت تسمى . ولا جدال اليوم فى أن الاشتراكيه الرسميه تلاحق نفس النظام الرأسمالى : مجتمع الاستهلاك . وهذا الهدف كامن بالقوه فى شعار الاشتراكيه الرسميه : "اللحاق بالرأسماليه" .

منذ متى كان على هذين القطارين ، الرأسمالى والاشتراكى ، ان يتصادما وقاما بانعطافه ستقودهما اليوم الى أن يسيرا متوازيين فى نفس الإتجاه ، إلى نفس المحطه ، إلى نفس الثقافه، إلى نفس الحضارة ؟ هل منذ يالطا حيث تقاسم تشرشل ، روزفلت وستالين أوروبا عشية هزيمة المانيا الهتلريه كما يؤكد البعض ام منذ تبنى لينين سنة ١٩١٨ التيلوريه التى هى طريقة علميه جهنميه لتكثيف استغلال العمال وتحويلهم إلى آلات صماء ؟ لا شك إن هذا السبب الأخير حاسم . ولكن لاشك أن تصفية ستالين لسلطان جاليف ، هذا التترى الذى كان صديقه ولكنه كان نصيرا للثورة فى المستعمرات ولممارسة تراعى الاسلام قد أثرت كثيرا على إفقاد الاشتراكيه السوفياتيه آخر أوهامها . لقد قدم سلطان جاليف حياته ثمنا لجهله ان التعصب العرقى الروسى توأم للتعصب العرقى فى الغرب الرأسمالى . لكن ماهو أشد من العوامل المذكورة التى جعلت الرأسمالية والاشتراكيه تلتقيان على أرضيه واحده هدف واحد هو التواطوء النشيط بين ثورة اكتوبر - وهو حدث غير معروف تقريبا - ومؤسس الاسره البهلوانيه فى ايران . فقد شارك الحزب الشيوعى الإيرانى الذى سيسمى نفسه لاحقا توده مشاركه فعاله فى تصفية جمهورية جيلان التى قامت فى ايران منذ ١٩١٦ فى اعقاب نضال مسلح ظافر، وأعلنت من تلقاء نفسها انها "جمهوريه المجالس العماليه" (السوفياتيات) وطلبت من ثورة اكتوبر مساعدتها والاعتراف بها . لكن دون جدوى . عاملان مزعجان فى جمهوريه جيلان مناقضان للعقيده : الذين صنعوها كانوا فلاحين وملهمها ، ميرزا كان تلميذا لجمال الدين الأفغانى . انها نفس العقيده التى جعلت انجلز يقول "فتح الجزائر يعتبر حدثا هاما وملائما للتقدم والحضاره" وهى قناعه كان يشاركه فيها نسبيا ماركس بخصوص احتلال إنجلترا للهند .

منذ تصفية جمهورية جيلان ، التيلوريزم ، اغتيال سلطان جاليف ، صفقه يالطا حدث آخر سرع الإتفاق بين الأهداف المشتركه للرأسمالية والاشتراكية الرسمية : هو تشابك المصالح الإقتصادية بين النظامين الذى تشجعه الشركات المتعدده الجنسية الغربية التى تتكاثر خلف "الستار الحديدى" وقد حيت موسكو هذه الظاهرة بلسان فصيح هو لسان وكالة نوفوستى التى كتبت بالحرف الواحد فى فبراير ١٩٧٤ "منظورات عظيمه تدفع الشركات الاميريكيه الكبرى :

جنرال الكتريك ، جنرال موتورز، انترنا شيونال برنس ماشين إلى توقيع عقود مع الاتحاد السوفيتى" وتمضى نوفوستى قائله : "ان عمالقة ماليين مثل روكفلر وبنك أميركا وبنك الولايات المتحدة للتوريد والتصدير فتحت عندنا فروعا لها . حتى الساده أصحاب تشيز مانهاتن بنك يشعرون بالفخر لأنهم أجروا مكاتبهم فى العنوان التالى : ساحة كارل ماركس" وتختتم نوفوستى مقالتها قائلة : "أليس ذلك رمزيا على نحو رائع" فعلا انه لرمز رائع . والى قائمة هذه الشركات الاميريكيه يمكن أن نضيف : كروب ، فيات ، بيجو ، رينو ، الصفقات الحقيقيه التى حققتها الشركات اليابانية المتعددة الجنسية فى سيبيريا وأيضا اكتساح نادى البحر الابيض المتوسط لبلدان أوروبا الشرقية .

هناك عامل مهم يدل على تشابك هذه المصالح بين الغرب والشرق هو أهمية ديون بلدان أوروبا الشرقية ازاء الغرب ، من ١٩٧٥ الى ١٩٨٠ تضاعفت ديون البلدان الشرقيه ثلاثة مرات: من عشرين مليار دولار سنة ١٩٧٥ قفزت الى ٦٠ مليار دولار أضف الى ذلك ان ثلاثين بالمئه من تجارة اوروبا الشرقيه مع الخارج تجرى مع الغرب وان أربعين بالمئه من واردات بولندا تأتى من الغرب وأن بولندا وحدها تستأثر بثلاثين مليار دولار من هذه الديون أى نصف ديون بلدان الشرقيه من الغرب . مدفوعات هذه الديون تلتهم ٨٠٪ من عملاتها الصعبه وهذا ما يبرهن على بؤس اقتصادها ويساهم بقوة فى اثارة استياء الجماهير الشعبية فيها ولاشك أن مثل هذا الانحطاط الاقتصادى قد كان وراء احداث بولندا وهكذا فآثار الأزمة الاقتصادية فى الغرب هى نفسها فى الشرق بل انها فى الشرق تبلغ احيانا مدى اوسع واعمق هذا ماجعل صحيفة اسبوعية فرنسيه تكتب : "معظم بلدان الديموقراطيات تعانى هذه السنه من الركود الاقتصادى : هذا الداء الذى قيل عنه مرارا أنه داء رأسمالى . وبلدان الكتله الاشتراكية عليها كجميع البدان الأخرى ان تقود سفينتها بحذر شديد كما قال احد الخبراء ، إنه الانتقال المعروف من سىء الى أسوأ" .

التيلوريه مرفوقه بهذه الشركات المتعدده الجنسيه ، التى ليس بوش وجوربا تشوف فى نظرها سوى رئيسى قبيله قصيرة النظر ينسجان دون أن يرف لهما جفن علاقات خانقه للعالم الثالث ليرسيا نظامها العالمى الذى يتعالى على الحدود القوميه الباليه : إنه حلم قد أصبح جزئيا .

حقيقة : تلاقى نظامين يعملان فى الأرض بدقة تضاهى دقة أبولو وسيوز فى السماء ، كما أن النظامين الغربى والشرقى متشابهان ، كذلك الإنسان هنا وهناك ، فالإنسان الشرقى توأم

الإنسان الغربى حتى فى الملاعب ، ساعد الرياضى البولندى "كازاكيفييز" بطل العالم فى القفز العالى بالعصا المرفوع على نحو ثأرى بعد ان نجح فى قفزته امام مئة الف مشاهد روسى شوفينى يصفرون عليه . صورة مألوفة فى ملاعب الغرب وملايين من مشاهدى التلفزة ليسوا علس استعداد لنسيانها .

فى النهاية الاشتراكية الرسمية والرأسمالية يظهر ان إكثر فأكثر كما هما فى الواقع : ظاهرتان غير متناقضتين لنفس الرقعة الثقافية ، لنفس الحضارة ، لنفس الثقل ، يجران وراءهما استغلال الانسان للانسان بكل عواقبه الاقتصادية ، الاجتماعية ، السياسية ، والثقافية . ويعطى الحزب الواحد فى الاشتراكية الرسمية حدة اكثر لهذه العواقب الوخيمة .

تبقى مشاكل التكتيك الآنية ، المصالح التى تقضى بأن لانصدر نفس الحكم على الغرب والشرق . كثيرا ما قادت مقتضيات هذا التكتيك إلى تفاهم قوى التقدم فى العالم الإسلامى مع البلدان الشرقية التى تجد فيه هى ايضا مصلحتها . بيد أن التكتيك لا ينبغى له أبدا ان يصبح بديلا عن الاستراتيجية .

مطلوب من المسلمين ان يبتدعوا عالما جديدا حيث لا مكان للاستغلال سواء فى داخل نظامهم او فى علاقاتهم مع الآخرين ، الذين لا يشاطرونهم ايمانهم ، عالما بدون ربا ، وأنا استعير هذا التعبير من الثورة الاسلامية فى إيران ، عالما تلقى فيه المشاكل الراهنة حلها الصحيح : مشاكل التنمية ، التى تجعل من الانسان همه الاول فى شمولية حادة يتميز بها الإسلام ، وتحافظ على الطبيعة – لأن التنمية والمحافظة على البيئة وجهان لعملة واحدة – تنمية تحل مشكلة الجوع الذى يصبح أكثر فأكثر مشكلة كبرى نظرا للانفجار الديموجرافى فى العالم الثالث الذى سيعد اكثر من ٥ر٦ مليار نسمة على الأرجح فى العالم سنة ٢٠٠٠ وتحل مشكلة العنصرية وأخيرا مشكلة الامبريالية .

كما تحل مشكلة الثقافة المرتبطة باختراع معرفة وعلم وتكنولوجيا تسهل تحقيق هذه الأهداف الكبرى لقد قلنا كلمة عن العلم والتكنولوجيا بالنظر الى المقولات التى يجرانها وخاصة الاستغلال واشرنا الى أنهما حلا اليوم محل سياسة الغزو الاستعمارى القديمة لكن بأسلحة جديدة اكثر خبثا لربطنا بعربة الامبريالية . اختراع عالم جديد ، يعنى أولا اختراع علم وتكنولوجيا جديدين ، ملائمين لهذه الاهداف الجديدة . لان حضارة جديدة تتطلب أدوات جديدة . وهذه القناعة بدأت تظهر بقوة فى العالم الثالث وهنا وهناك ، تبذل بعض الجهود لسد هذا

العجز . مثلا فى ماليزيا نجح برنامج بحث علمى يخص استعمال المطاط الطبيعى فى جعل شجرة المطاط تنافس المواد التركيبية التى تنتجها الشركات المتعددة الجنسية . وكذلك فى البرازيل حيث نجح برنامج مهم يسمح باستعمال الكحول كمادة مضافة لوقود السيارات . والعالم المصرى فاروق الباز ، هذا الجيولوجى المشرف على تمرين رواد الفضاء الاميريكيين ، عبر فى تصريح له بأنه يتمنى أن يستخدم معرفته للعثور على المياه فى مصر والعالم العربى بدلا من استخدامها فى السباق إلى غزو الفضاء الدائر بين العملاقين . والباكستانى عبد السلام ، الحائز على جائزة نوبل فى الفيزياء لعام ١٩٧٩ ، والذى يشرف جميع علماء العالم الثالث ، وجه ندا للبلدان النامية - خاصة منها التى تمتلك موارد مالية مهمة من عائداتها النفطية - لجمع مليار دولار يوظف فى تشجيع البحث العلمى فى العالم الثالث من أجل : "تشجيع تفتح المواهب فى العالم كله "كما يقول هو نفسه . والجدير بالذكر أن عبد السلام يشرف اليوم على المركز العلمى للفيزياء النظرية الذى أسسه فى تريستا عام ١٩٦٤ . فى الغرب نفسه تتكاثر الهيئات الخاصة المتخصصة فى البحث عن تكنولوجيا أكثر ملائمة لمشاكل البلدان المتخلفة. "الدليل البيبليوجرافى للأدوات" من تأليف فالانتينا بوريانس أحصى ٢٠٠ من هذه الادوات فى العالم . ونعلم ان احداها قد شجعت مخترعا فرنسيا اخترع محركا بالفرقعة يستخدم الطاقة الشمسية وهو مستخدم الآن فى موريتانيا كما اخبر بذلك فرانسوا كلوزى فى كتابة : "خطر التقدم" .

هذه المشكلة الأساسية تتحكم فى بقية المشاكل : لامجال للتنمية اذا لم نوضح أولا وقبل كل شيء المكونات الثقافية .

وفى هذا الصدد الايرانيون محقون عندما اغلقوا جامعاتهم وقرروا أن لا يعيدوا فتحها إلا بعد إعداد برنامج تعليمى جديد قائم على احترام ثقافتهم واغنائها .

مجتمع المساواة

وأخيرا لتكوين شروط ملائمة لتحقيق عمل كهذا فى منتهى الأهمية مرصود لاعادة صياغة الإسلام خدمة لمتطلبات الحاضر ، فإن مشكلة الديمقراطية تطرح نفسها كمشكلة جوهرية التخطيط ، الإرادية ، الليبرالية تكتشف عجزها جميعا عن تشجيع تطور حقيقى ، لأنها جميعا نست ان تجعل الانسان نفسه الصانع الحقيقى لمستقبله ، المهتم اهتماما حقيقيا بعملية التنمية . فقط التسيير الذاتى المعمم على جميع القطاعات الإقتصادية ، الاجتماعية ،

الثقافية هو القادر على تلبية هذا المطلب ، شرط أن لا تكون هناك قطيعة مع السلطة السياسية . وأن يسيطر المنتجون أنفسهم على السلطة السياسية ، سلطة صنعها والإشراف عليها . هذا هو النظام الذى نادى به بنى صدر فى ايران تحت اسم النظام التوحيدى والذى سأسميه شخصيا مجتمع المساواة الكاملة . وهو بنظرى أرقى من المجتمع الاشتراكى لانه يضع أكثر منه حسابا للبعد الاجتماعى ويسمح بتوزيع أفضل لفائض الانتاج . مثل هذا النظام لا يتوافق مع الحزب الواحد الذى يعقم مبادرات القاعدة ويدفع إلى مستوى نادر مفهوم التفويض ليصبح فى النهاية نقابة لأصحاب المصالح . على صعيد المؤسسات ، وعلى صعيد الدولة ينبغى أن ينطلق اجتهادنا من فترة الخلفاء الراشدين التى يجب أن تضيف اليها خلافة عمر بن عبد العزيز . لقد بدأ الانحراف منذ خلافة معاوية وشوه مفهوم الشورى فقد حل الظلم محل العدل ، والخديعة محل الأخلاق ، كما أدخل معاوية بدعة توريث الخلافة التى استوردها من تقاليد بيزنطية . أما الخلفاء العباسيون فسيفضلون استنساخ التقاليد الفارسية . الانحراف الذى اصاب باكرا نظام الحكم فى الإسلام لاينبغى ان نجدده اليوم بالتبنى المنهجى للنظام الغربى الراهن . من ذا الذى لايرى نواقصه فى الغرب نفسه أن مساوىء "اللانظام" عندنا دفعت البعض منا الى تبنى النظام الغربى بحرارة عملا بالمثل الشعبى : "اللى شاف الموت يرضى بالحمى" . علينا أن نرفض هذين الموقفين . لان ابتداع نظام جديد لتسيير الشئون العامة. التسيير الذاتى المعمم المرتبط بحكم الجماهير لنفسها بنفسها هو الذى ينبغى ان يشكل قاعدة هذا النظام الجديد وأن يقدم أفضل شروط النجاح لانه يقيم لا مركزية حقيقية تجعل من كل قرية ، من كل حى بل ومن كل عمارة مكانا لعمل متميز . من أجل تربية الثورة- وقد كتب باولو فريو بهذا الصدد أشياء صائبة - علينا ان نستخدم كلمة الشورى بدلا من التسيير الذاتى ، كلمة الجماعة بدلا من الجمعية الشعبية الريفية .. لماذا لانعترف بان استخدام مصطلحات التسيير الذاتى ، الجمعية الشعبية الريفية مع جماهيرنا الشعبية الحساسة اكثر لمصطلحات مرتبطة بذاكرتها الثقافية ، يعنى استخدام لغة متصنعة وباطنية .

هناك مشكلة أخرى مرتبطة ارتباطا عضويا بالديمقراطية هى مشكلة الاقليات التى باتت تكتسب أهمية كبرى لا فى العالم الاسلامى فقط بل فى كل مكان تقريبا . أقليات لغوية او دينية تناضل من أجل توكيد اكثر كمالا واكثر فعليه لفوارقها الخاصة . تلبية هذه المطالب المشروعة فى حد ذاتها وجه مهم لهذا العمل الشامل . وهو من الأهمية لدرجة أنه يشكل شرطا

أساسيا لنجاحه . لقد صرحنا لجريدة لوموند بكلمة تتعلق بالمسألة اللغوية البربرية فى الجزائر . وهو يذكرنا بمشكل آخر أكثر خطورة مثل مشكل الأكراد او الدروز فى العالم العربى . من الذى لايدرك أن المسيحيين واليهود الذين يعيشون فى العالم الاسلامى يطرحون مشكلا ملحا جدا ، وكيف نلبى مطلب الحق فى الاختلافات للأقليات الاسلامية ونرفضه للأقليات غير الإسلامية . كيف نستطيع أن نتوصل لإغناء الانسان المسلم دون إغناء الانسان المسيحى أو اليهودى العائش فى العالم الاسلامى فى الوقت نفسه ؟

ينبغى أن نعير انتباها للتضييقات والتحفظات حول قدرة الإسلام على تشجيع تحقيق إعادة البناء . ولماذا ننكر ان مثل هذه التضييقات والتحفظات مصدرها اليسار وحتى أقصى اليسار. لماذا مثل هذا التحول ؟

من الطبيعى أن يكون مفهوم ماركس عن الدولة مستلهما من تجربة كومونة باريس العابرة التى دارت من ١٨ مارس الى نهاية مايو ١٨٧١ لتصبح لها قيمة عملية وفعالة إبان ثورة اكتوبر ١٩١٧ ، أى بعد ٤٦ عاما ، بل مازالت لها قيمة إلى يومنا هذا ، بينما مطلبنا نحن الذى تبرره تجربه مقنعة دامت حوالى ٤٠ عاما يصبح محل شك ، فقط لأنه يعود الى ١٥ قرنا.

لماذا يكون لشعار الإنتفاضة الذى أطلقه لينين فى ١٩١٧ - وهو شعار أخذه من بيونار أيام الثورة الفرنسية الكبرى - قيمة مقنعة بينما ترفض بعض أعمال الخلفاء الراشدين كرسالة عمر لأبى موسى الاشعرى ، أو وصية أبى بكر لأول جيش سيره لفتح الشام وعظام الإمام على ومجموعة هامة من الاعمال . التى بإمكانها ان تكون مدونة للحكم دون ان ننسى الخزان الهائل للسنة . لماذا يرفض كل هذا التراث الذى يشكل عناصر كفيلة بجعل الاسلام معاصرا لعصره ، بمثابة إرساء لجهد فكرى قائم على الاجتهاد الذى يفتح أبوابا نحو جرأة جديدة تدعو لتغيير الاتجاه وتجاوز الذرى نحو البحار البعيدة ، تحقيق هذه الاشياء جميعا هو الشرط الضرورى لهذا التجديد الذى انتظرناه طويلا .

بالنسبة للمسلمين وبالنسبة لبعض من غير المسلمين يزداد عددهم باستمرار ، هذه الحقبة الممتدة من الهجرة الى اغتيال على ، تضاف اليها خلافة عمر بن عبد العزيز ، لامثيل لها منذ بداية تاريخ البشر . لم توجد قط ، مع أخذ النسبية بعين الاعتبار ، حكومة أكثر عدلا من حكومة أبى بكر ، عمر وعثمان (خلال السنوات الستة الأولى من خلافته) على وعمر بن عبد

العزيز ، بالنسبة لهؤلاء المسلمين ، اذا وجد رجل عادل منذ آدم ، باستثناء الأنبياء فهو عمر ولا يعرفون رجلا أكثر كمالا من على .

لكن أكثر من ذلك ، بالرغم من الثغرات الخطيرة أحيانا عند الامويين ، العباسيين ، الفاطميين ، الموحدين ، المرابطين او المغول ، ألم تكن الحضارة التى انحدرت منهم هائلة بالقياس إلى التراث الانسانى ؟

إن هذا وحده يبرر كل التبرير هدفنا المنشود . لكن هناك ماهو أكثر من ذلك . هناك هذا الاندفاع الذى يحرك عالما بكامله ، اندفاع شبابنا الذى يطمح الى الارتباط مجددا وبشكل وثيق بما ظل يسكنه دوما ، شبابنا الذى يطمح الى الخلق ، خلق عالم يستطيع شبابنا ان يشعروا فيه أنهم غير غرباء ، حتى يتمكنوا من الاضطلاع بكامل دورهم كرجال ونساء أصبحوا فى النهاية احرارا ليساعدوا الآخرين على أن يصبحوا احرارا بدورهم . أنهم أولا هؤلاء الشباب الذين يشهدون لهذه الامكانية عندما تضيق عنهم رحاب المساجد فيصلون فى الطريق العام صلاة الجمعة . إنهم ال ٧٠٪ من الحجاج السوريين الذين تقل أعمارهم عن ٢٥ عاما ، أنه ايضا هذا الحج الذى غدا لقاء اسطوريا .

إنه افريقيا التى هى بصدد أن تصبح قارة الاسلام بغير منازع . إنه ملايين الزنوج العائشين فى بابل الحديثة ، أعنى الولايات المتحدة الاميريكية الذين وجدوا فى "لا إله الا الله" ردا لاعتبارهم الذى يأباه المجتمع الاميركى الذى لايعترف الا بالسلعة إلها . هذا الإسلام - إسلام الزنوج الاميريكيين - هو اسلام اجتماعى عماده السجناء ومتعاطى المخدرات ، والبغايا الذين تسحقهم آلة جهنمية هى المجتمع الاميركى اللاإنسانى والذين يجدون مجددا سببا للحياة وكرامتهم كبشر . إنهم هؤلاء الآسيويين الذين يقبلون اليوم أفواجا وأفواجا على الإسلام فى ماليزيا ، بورما ، تايلاند ، اليابان وحتى فى كوريا ، انه اسلام الصمت فيما وراء الستار الحديدى ، فى روسيا ، فى الصين ، وغيرها الذى هو اليوم فى أوج نهضته . إنه هؤلاء النساء والرجال الذين يعتنقون الاسلام فى نصف الكرة الشمالى مبرهنين بذلك على أن الاسلام ليس دين الصحراء فقط ويبلغ عددهم أحيانا مبلغا هاما بحيث انهم يطلبون بالاعتراف بهم كأقلية.

إن مانطمح اليه ليس فقط هدفا منشودا حتى ولو كان حالا ، انه ليس قناعة وحسب مازالت تحتاج إلى الترجمة العملية . بل ان هناك بعض دلائل ملموسة تبشر بظهور عمل يجسد ما لايزال حتى الآن مجرد افتراض ، لكنها تدعونا لبذل جهد أكثر كثافة وأكثر

تواصلا. إنه مصارف ايران التى تقدم قروضا بدون فوائد . إنه المصارف الاسلامية التى رأس مالها مليارا دينار اسلامى التى تقدم هى أيضا قروضا بدون فوائد وهو ماصفق له ٤٠٠ خبير مالى فى اجتماع دوبروفينك بيوغوسلافيا فى مايو ١٩٨٠ . ثلث دور العاصمة الجزائرية قبل الاحتلال الفرنسى ربع الأراضى التونسية قبل الاستعمار وربع ثروات دار الإسلام قبل حقبة الغزو الأوروبى كانت حبسا . هذه المؤشرات ، هذه العلامات المبشرة بميلاد عالم جديد لا تمثل إلا جهدا ضئيلا بالمقارنة مع مايجب ان يبذل من جهود ، صورة جد متواضعة لرؤيا الاسلام المجددة . لكنها تعبر بالرغم من جميع حدودها عن واقع خاص فى العالم من استعداد لتقبل العدل فى العلاقات بين البلدان والشعوب من الصعب أن نجدها خارج العالم الإسلامى اليوم .

الإتجاه جنوبا

لكن يجب تجاوز هذه الجهود الجزئية إلى عمل أوسع نطاقا وأعمق . والمسلمون يمتلكون اليوم وسائل مثل هذا العمل : بالإيمان الذى يطبع كل حياتهم لكن أيضا بفضل مصادر الطاقة والأموال الطائلة (٧٠٠) مليار دولار المودعة فى المصارف الغربية .

ينبغى أن نجد لاستخدام البترول والغاز حلا يشجع هذه الأهداف : القضاء على الاستغلال فى العلاقات بين الشعوب وداخل كل شعب وعلى عمل الآلة الهائلة التى وضعتها الرأسمالية فى خدمة مصالحها الخاصة تخضع للبترول والغاز وتسبب فى النهاية آضرارا رهيبة للطبيعة ومنها التلوث الذى بدأت نتائجه الرخيمة على توازن البيئة وصحة الانسان تظهر فى العالم الثالث أيضا . ان الكرة الارضية ملك لنا والمحافظة عليها يهمنا أيضا بقدر مايهم البلدان الصناعية . لابد من إدخال تضييقات قاسية على الاستخدام المجنون للطاقة التى مصدرها الوقود . إن هذه التضييقات تشكل رافعة قوية تتحكم فى نجاح تغيير الاتجاه الذى اشرنا اليه سابقا . رن المسلمين وهم قوة فى صلب منظمة الدول المصدرة للنفط . تمتلك مهلة ٢٠ عاما تقريبا لتقوم بعملية التغيير : المهلة التى يتطلبها توفير الطاقة البديلة . لكن بالنسبة لبعض البلدان النفطية هذه المهلة تختزل الى النصف . أكثر من ذلك امتلاك الغاز والبترول يعنى بالقوة امتلاك البروتين اذ انه بات ممكنا استخلاصها من هاتين المادتين كما يفعل ذلك حاليا مصنع لافيزا بفرنسا وغيرها وامتلاك الغاز والنفط يجب أن يعنى أيضا وخصوصا امكانية جعل الجوع أقل فتكا فى العالم والإسهام الجاد فى تحسين نوعية حياة ملايين الناس . والبروتين غذاء نبيل . يقول الاخصائيون ان الاستخدام المتوازن خلال السنوات الخمس أو الست -

الأولى لغذاء الطفل يتحكم فى ذكاء الفرد بل وفى حاسته الجماليه . هذه الطاقة التى "تخزن" بالباع والذراع فى بطون الآلات الحديثة ، هى فى الواقع زريعة للحياة لامثيل لها تبذر هكذا تبذيرا . وهو مالن تغفره لنا الاجيال القادمة فى عالم لا يفتأ يتضور جوعا ، تمثل الطاقة منّا من السماء لابد أن نستخدمها افضل استخدام . ان مهلة العشرين عاما - ١٠ فقط للجزائر- التى تصون حظوظنا لارساء قواعد عالم اقل اغترابا لنا وللآخرين ، ان هذا التغيير الضرورى للاتجاه يجب أن نترجمه فى مجال الزراعة .

انفتاح اقتصاديات العالم الاسلامى والعالم الثالث عموما على البلدان الصناعية ولمصلحتها وتوجيه هذه الاقتصاديات لتلبية حاجات السوق الخارجية ، ازداد تفاقما باختيار تصنيع يعتمد على المصانع الجاهزة واختلال التوازن الاجتماعى ، الاقتصادى الناتج عنها كانت ضحيته الآساسية فى كل مكان الزراعة . وعواقب ذلك وخيمة على عموم العالم الثالث وبصورة أشد على العالم العربى الذى سيبلغ عجزه من المواد الغذائية سنة ٢٠٠٠ ، ١٠ مليارات دولار .

بيد أنه بفضل الاحتياطى المائى الهائل الذى يمثله النيل ، والرافدين ، ودجلة والفرات ، لكى لانذكر الا الأهم ، وبفضل الاحتياطى المائى غير المحدود والموارد التى يمكن ان تقدمها طاقة أخرى - وفيرة فى الارض العربية - أعنى الطاقة الشمسية ، وبفضل الإمكانيات التى يقدمها السودان ، العراق ، سوريا وشمال افريقيا ، فان الأراضى البور الشاسعة يمكن أن تصبح أراضى زراعية . وهناك ايضا احتياطى لا يستهان به فى بلاد إسلامية اخرى مثل الهندوس ، النيجر ، نهر السنغال ، تقدم لنا حقلا مترامى الاطراف لهذا العمل الواسع النطاق الذى نرجو انجازه .

مليارات البترو دولار العربى المودعة فى المصارف الغربية تضاف اليها ، والودائع الايرانية والنيجيرية والأندونيسية ، يمكن أن تشكل رافعة قوية للمضى قدما فى انجاز هذا العمل الواسع النطاق ، لكن هناك ايضا أعمال اخرى يمكن انجازها لصالح العالم الثالث وخاصة لصالح افريقيا ، هذه القارة التى كابدت أكثر من غيرها أهوال نير الاستعمار ، فى الساحل الأفريقى مثلا لوقف الجوع وايضا للقيام بعمل متعدد الاشكال لإنجاز مشاريع مختلفة درستها الهيئات التابعة للامم المتحدة والبلدان المعنية نفسها . تحتل مكافحة التصحير (زحف الصحارى على الأراضى الزراعية) مكانة مرموقة فى هذه المشاريع التى ينبغى أن تربط بمكافحة جفاف بحيرة تشاد الوخيم العواقب على المنطقة كلها . قدمت البلدان العربية بعض

المساعدات لبعض هذه البرامج ، لكن المساعدة ينبغى ان تكون اكثر كثافة واكثر سرعة وفعلا مجدية .

عمل من اجل تزويد افريقيا بالماء الصالح للشرب ، وهو برنامج درس وحددت تكاليفه ولكنه لم ينجز حتى الآن . لقد قبلت البلدان المعنية ان تقدم حصتها من النفقات ، لكن المساعدات الخارجية التى تعطى باقى المبلغ الاجمالى للبرنامج لم تصل بعد . رغم أن هذا عمل أساسى لمكافحة الامراض الاستوائية . وكما قال مدير منظمة الصحة العالمية ، فان حنفية فى هذه المنطقة أهم من سرير فى مستشفى .

عمل من اجل مكافحة الامراض الاستوائية التى تحاول منظمة الصحة العالمية وقفها . لكن مع الأسف ، فإن المساعدات المقدمة مازالت تدعو للسخرية بالقياس الى ضخامة العمل المطلوب ، فى حين ان هذه الأمراض تفتك بمليارين من الناس المصابين بالامراض الطفيلية فى العالم الثالث ، كثيرا وغالبا مايكون الواحد منهم مصابا بمرضين أو ثلاثة وحتى أربعة من هذه الأمراض الاستوائية . ولاتملك منظمة الصحة العالمية لتحقيق هذا البرنامج إلا ٢٠ مليون دولار سنويا ، مايعادل سعر طائرة مقاتلة متوسطة .

البحوث العلمية التى تشرف عليها شركات الأدوية المتعددة الجنسية موجهة أساسا لدراسة أمراض النصف الشمالى من الكرة الارضية المتخم : أمراض القلب والشرايين ، السرطان ، شلل الاطفال الخ .. وبالنسبة اليهم فان الأمراض الاستوائية هى أمراض جد بعيدة ، أمراض عالم آخر ، إن بحوثا طبية مدعومة بقروض هامة بامكانها الحصول على نتائج طبية . هذه الامراض تنتمى عادة الى نفس الفصيلة والنتائج التى يتم الحصول عليها بالنسبة لمرض منها تصبح لها آثار مؤكدة على عدة أمراض اخرى .

وهكذا فان جموعا هائلة من البشر نساء ورجالا شبابا يمكن أن يعادوا الى نشاطهم ككائنات انسانيه ، وبالتالى فان الرقعه الشاسعه من الأرض التى تستوطنها هذه الأمراض يصبح بالامكان استثمارها فى تربية الحيوانات والزراعة ، اذا كان هناك من عمل يراد تحسين نوعية الحياة ، فهو هذا العمل .

وثمة أعمال اخرى يمكن انجازها كالمساعدة لصالح نافورات الرى فى الهند ، فى بنغلادش ، وفى الباكستان وعموما فى آسيا واميركا الوسطى والجنوبية ، وانتاج البروتين من الوقود الذى يساهم مساهمة فعالة فى مكافحة الجوع وتوفير غذاء أكثر توازنا . وقد أشرنا سابقا الى أهميته .

وهناك مجال آخر حيوى : مشكلة المحافظة على ثقافة الشعوب التى ينبغى تشجيعها واغنائها ، وهى مشكلة تتطلب عناية خاصة ، ولابد من رصد مساعدة خاصة بهذا الصدد لثقافة الهنود الحمر الاميريكيين .

هناك أعمال اخرى مازالت بحاجة الى احصاء كامل لهذا البرنامج الذى رسمنا هنا بعضا من ملامحه . مثل هذه الاعمال بامكانها ان تسهل ظهور - عن حق وصدق هذه المرة - نظام عالمى جديد ، شرط أن تكون المساعدات المقدمة بدون ربا كما يوجب ذلك الإسلام . وهو مايقوم به حاليا ، ولكن على نطاق ضيق جدا ، المصرف الإسلامى الذى شكلته البلدان الإسلامية . بل ان هذه المساعدات يجب فى الحقيقية ان تقدم على انها هدايا لا على انها قروض حتى ولو كانت بدون فوائد .

لم نشر إلا قليلا الى أن الحصة الأهم من البترول والغاز موجودة فى البلاد الإسلامية . وذلك اذا اضفنا إلى الاقطار العربية : ايران ، نيجيريا ، اندونيسيا ، ماليزيا ، وايضا - وان كان ذلك يعود الى اشكالية مختلفة - الاتحاد السوفياتى (السابق) والصين اذ ان البترول فيها يوجد فى المناطق الإسلامية . هذه الطاقة يجب ان تصبح طاقة نوعية لكى نتم العمل الصالح للطاقة الأخرى - الروحية - التى انطلقت من الجزيرة العربية لتخصب العالم . لنتذكر ان انبياء الأديان الثلاثة كانوا يتكلمون لغة قريبة من الآرامية - الأصل الذى تفرعت عنه العربية - ألم يقل المسيح لعازر : "قم شهداء" اى قم فاشهد ؟ أو لم يقل أيضا : "إلا هى لم سبتنى ؟".

بينما تتدفق البترودولارات العربية والاسلامية كالموج على الغرب لتساعد الرأسمالية على أعمالها الشريرة وعلى تكبيلنا اكثر بأغلالها الرهيبة ، فى حين أن الطريق السليم لهذه البترودولارات هو أن تتجه من الشمال أى الجنوب .

الحوار بين الشمال والجنوب انتهى الى الإخفاق . انه لم يكن حوارا بل مونولوجا . ان نقل إمكانياته المالية من الشمال الى الجنوب هو المطلوب من العالم الاسلامى ومطلوب انجاز ذلك بأقصى سرعة . بالتوازى مع هذا النقل للإمكانيات من الغرب إلى العالم الثالث ، على العالم الإسلامى أن يقوم بعملية تغيير هائلة داخله هو نفسه ، على المسلمين أن يطلقوا كل لون من الوان التعصب ، كل شكل من أشكال العنصرية التى هى الداء الأكثر انتشارا والأفضل اقتساما بين الناس ، حتى ولو كانت زهرة التسامح الجميلة كثيرا مانورت وعطرت أرض

الإسلام . على المسلمين أن يقتنعوا بان عالم ايديولوجيا واحدة وفلسفة واحدة ودين واحد ، قد مضى وانقضى . وأن أفضل العوالم فى نهاية المطاف هو عالم التنوع الذى ينمى احترام الفوارق لدى الآخرين . عندئذ سيغدو الاسلام من جديد شمولية نابضة ، موعدا خياليا ، وطريق نور : "كل انسان عارف ، كما يقول الكسيس كاريل ، يستطيع عندما يريد أن يأخذ الطريق الذى يقوده الى البلد الهادىء بعيدا عن العقيدة والصور وقرقعة الكلمات . وعندئذ يأخذ النور فى الانسياب ، مثل نبع رائق وسط الصمت" .

الإسلام يساعد بروعة على سلوك مثل هذا السبيل أكثر من كونه ملجأ يمثل الاسلام مناخا. وهو فى مواجهة الأذى المحيط مناخ صبحى حيث يجد نساء ورجال من شتى الاعمار وبأعداد متزايدة دوما طمأنتهم وعلى نحو ملموس اكثر بالنسبة للإسلام ، نقول : كلما عبأ الإسلام أبناءه فى خدمة القضايا العادلة وبصورة أعم ضد العنصرية ، ضد الإمبريالية ، نقول : كلما عبأ الإسلام فى خدمة جميع المناضلين من أجل المحافظة على سلامتهم وعلى كامل نشاطهم كرجال ونساء ، كان اهتمامه نوعيا وحاسما فى عملية ظهور عالم أفضل .

من أجل النوع لا من أجل الكم ، ينبغى أن يوظف المسلمون فى كل زمان ومكان ، فى الإنسان لكى يجعلوه دائما أفضل . بنوعية العلاقات التى يقيمونها فيما بينهم وبين الآخرين فى كل مكان وبذلك يعيدون من جديد للإسلام دور الإخصاب الذى يبدو أنه كان منذ البداية وجهته الأولى .

الناصرية والإسلام
المصطلح والتاريخ

دكتور قاسم عبده قاسم

"الناصرية" مصطلح تمت صياغته فى خضم المعترك السياسى بين خصوم ثورة يوليو ١٩٥٢م، بزعامة الرئيس جمال عبد الناصر ، وأبناء هذه الثورة وجماهيرها . "والناصرية" تعبير عن مذهب سياسى عملى تجريبى اكثر منها عنواناً على إيديولوجية متكاملة الأركان من الناحية النظرية . ولست أظن أن "الإسلام" يحتاج إلى تعريف . وقد يبدو من خلال الصياغة أن ثمة مقابلة بين ندّين ، أو قرينين ، هما الناصرية والإسلام . وأظن أن وضع الأمر بهذه الصورة يحمل من الخطأ والمغالطة مايمكن أن يؤدى إلى عواقب بالغة السوء . فالناصرية لايمكن أن تكون فى مواجهة الإسلام من ناحية ، كما أنها ليست ديناً من ناحية ثانية ، فضلاً عن أن الإسلام من أهم الأطر التى قامت التجربة الناصرية فى رحابها من ناحية ثالثة .

فلماذا ، إذن ، هذه الصياغة التى توحى بأن هناك انفصالاً ، على أقل تقدير ، بين الناصرية والإسلام ؟

إن الذين صكوا هذا العنوان لم يقصدوا هذا المعنى فيما أتصور ؛ وانما كانت غاية جهدهم أن يبينوا ، عن حق ، أن السلوك السياسى لثورة الثالث والعشرين من يوليو لم يكن ضد الإسلام لأن الثورة لم تكن معادية له بأى حال من الأحوال ، كما أن المشروع القومى الذى قاد جمال عبد الناصر محاولات تحقيقه ، لتحرير مصر والعالم العربى والإسلام من ربقة الاستعمار والهيمنة الغربية ، قد ارتكز على الإسلام والعروبة باعتبارهما الدعامتين الأساسيتين لأى مشروع نهضوى فى هذه البقعة من العالم .

فقد كان الإسلام العمود الفقرى للحضارة العربية الإسلامية التى أظلت العالم بظلالها الوارفة لفترة تزيد عن الألف سنة فى مداها الزمنى كما انتشرت فى أكبر مساحة من العالم المعمور من حيث مداها الجغرافى . وليس بوسع أى مشروع قومى للنهضة فى العصر الحديث أن يتجاهل تراث الحضارة العربية الإسلامية ونتاجها الثقافى من ناحية ، كما أن الهوية القومية للعرب والهوية الوطنية للمصريين قد تمت صياغتها التاريخية من خلال عصور

الحضارة العربية الإسلامية من ناحية أخرى . وهو مايعنى أن البعد الإسلامى كان واضحاً أمام ثورة يوليو كما أنه حكم ممارساتها السياسية فى الداخل والخارج على السواء .

وينبغى أن نتذكر باستمرار أن مصطلح "الناصرية" الذى يعبر عن مذهب سياسى ويعبر ، أيضا ، عن تيار سياسى فى ساحة العمل الوطنى لم يكن قد عرف فى أثناء عهد الزعيم جمال عبد الناصر ، ولكنه ظهر بعد وفاة الزعيم واستخدم على أوسع نطاق فى الجدل السياسى الذى نشب فى فترة الرئيس أنور السادات . وسرعان ما انتشر هذا المصطلح وذاع للدلالة على التيار السياسى الذى كان ومايزال يحاول الدفاع عن المنجزات والتوجهات التى ميزت تلك الفترة من التاريخ المصرى والعربى فى صراعه ضد الاستعمار والرجعية العربية . وبذلك صار مصطلح "الناصرية" مصطلحاً دالاً على مجمل التجربة السياسية لثورة ٢٣ يوليو التى ميزها التطبيق التجريبى أكثر من الصياغات الإيديولوجية . ولم يكن المصطلح عنواناً على نظرية سياسية أو إطار إيديولوجى نظرى . إذ أن تجربة ثورة يوليو السياسية قد نضجت من خلال الممارسة والتجربة ، وفى خضم المعارك التى خاضتها ضد قوى الاستعمار القديم والجديد والصهيونية والرجعية العربية . هذه التجربة أفرزت من خبرات العمل السياسى والتنموى ومن الأدبيات التى تناولت التجربة من جوانبها المختلفة رصيداً كبيراً ، كما تشكلت مفاهيم وقناعات وممارسات ، وتكونت حولها جماعات سياسية تم حصرها جميعاً داخل نطاق مصطلح واحد هو "الناصرية" .

وفى هذا كله لم يكن هناك صدام بين "الناصرية" والإسلام أثناء التجربة الناصرية نفسها . ولم يفكر قادة يوليو فى إمكان حدوث مثل هذا الصدام لأنهم ببساطة من أبناء الأمة الإسلامية ومن حملة تراث الحضارة العربية الإسلامية .

ولكن الموقف تغير تماماً فى عهد أنور السادات ؛ فقد بدأ الرجل مرحلة معاكسة لخط ثورة يوليو على الرغم من أنه كان واحداً من أبنائها ، وعلى الرغم من أن شرعية حكمه مستمدة من ثورة يوليو . وبعد نجاحه فى الانقلاب السياسى الذى كفل له الإنفراد بالحكم كان عليه أن يبحث عن إيديولوجية يواجه بها "الناصرية" ، ولم يجد أفضل من الإسلام . وبدأ يتقرب إلى الإخوان المسلمين مستغلاً خصومتهم لجمال عبد الناصر وثورة يوليو بسبب هزيمتهم فى المواجهة السياسية منذ منتصف الخمسينيات من هذا القرن . لقد كان الصراع بين جماعة الإخوان المسلمين وثورة يوليو صراعاً سياسياً من أجل السلطة والنفوذ فى جوهره ، واستطاعت الثورة أن تلحق بالإخوان المسلمين هزيمة فادحة ، وأنزلت بهم ضربات موجعة ولاحقتهم بالمطاردة

والسجن والاعتقال . والتاريخ يعلمنا أن على المغلوب دائماً أن يدفع ثمن هزيمته . وليس هذا مجال الحديث عن طبيعة الثمن الذى دفعه الإخوان المسلمون ومداه لأن هذا هو منطق الصراع السياسى فى كل زمان ومكان . ولو تصورنا على سبيل الجدل أن الإخوان هم الذين كسبوا الصراع ، فهل كانت ثورة يوليو ستنجو من دفع ثمن الهزيمة ؟ إن الإجابة على هذا السؤال الافتراضى يمكن أن نجدها واضحة جلية فيما فعله أنور السادات برجال عبد الناصر بعد أن نجح فى هزيمتهم فى الصراع الذى حسم لصالحه فى ١٥ مايو .

على أية حال ، فإن الخبرة السياسية الطويلة لجماعة الإخوان المسلمين قد ساعدتهم على تجاوز محنة هزيمتهم أمام ثورة يوليو بقيادة جمال عبد الناصر . وفى جو "المصالحة" الذى هيأه السادات اجتمع الغريمان على هدف النيل من "الناصرية" ومن جمال عبد الناصر ، ووجدها السادات فرصة تاريخية لضرب التيار السياسى المعارض لتوجهاته الجديدة . ومن يتأمل أحداث ووقائع شهر العسل القصير بين أنور السادات والإخوان المسلمين يجد كثيرا من الشواهد على أن الرغبة فى الانتقام قد امتزجت بالرغبة فى القضاء على الناصرية عند الطرفين . فاللقب الذى اختاره السادات لنفسه "الرئيس المؤمن" كان يوحى بأنه على غير شاكلة الرئيس السابق . كما أن رعايته للجماعات "الدينية" واتخاذها أداة لضرب التيارات الناصرية والتقدمية بين طلاب الجامعات قد صاحبها تصاعد متزايد فى مظاهر التدين الشكلى بشكل درامى مثير فى كافة نواحى الحياة المصرية (صحيح أن هناك أسباباً اقتصادية وإجتماعية وسياسية وثقافية كثيرة وراء ظاهرة التدين الشكلى ، ولكن الصحيح أيضا أن النظام السياسى الذى رأسه أنور السادات كان يدعم هذا الاتجاه بقوة وبحيث أفرزت الظاهرة نتائجها السلبية على المجتمع المصرى) ومن هذا التحالف قصير المدى خرجت مغالطة تاريخية تتحدث عن المواجهة بين الناصرية والإسلام .

لقد اعتبر الإخوان المسلمون أنهم "الإسلام" فى مواجهة الناصرية . وبدأت الدعاية السياسية - بدعم من السادات - تروج لمقولة أن الصراع بين الإخوان والثورة كان صراعا بين الناصرية والإسلام . وهكذا احتكر الإخوان لأنفسهم الإسلام ، وجعلوا من جمال عبد الناصر ونظامه السياسى مؤسسة معادية للإسلام . وأحسب أن هذه الشائعة التاريخية عن العداء بين الناصرية والإسلام هى التى دفعت الناصريين إلى تحديد الأمور تحديداً واضحاً فجاء هذا الحديث عن الناصرية والإسلام .

وفي يقيني أنه لاتجوز المقابلة بين الناصرية والإسلام لأن الناصرية مذهب سياسى وتجربة نضالية قامت على أساس الاستناد إلى الإسلام وتراثه الحضارى والثقافى وعلى أساس الانتماء إلى العروبة بمعناها الثقافى لا بمدلولها العرقى والعنصرى . ووضع الناصرية بهذا الشكل الذى يجعلها مقابلة للإسلام يسيئ إلى الناصرية ويخرجها عن نطاق الإسلام ؛ وهو ماسعى إليه أعداء جمال عبد الناصر وخصوم ثورة يوليو فى مصر وفى المنطقة العربية ، وأفاد منه أعداء الأمة العربية ممثلين فى الصهيونية وفى قوى الاستعمار القديم والجديد .

تبقى الحقائق التاريخية حول منجزات ثورة يوليو لصالح الإسلام والمسلمين دليلاً دامغاً على فساد تلك الشائعة التى روج لها خصوم الناصرية حول موقفها من الإسلام .

أولا : على المستوى النظرى :

لم تنكر الناصرية الدين ، وإذا كانت أقوال جمال عبد الناصر وأفكاره تُشكل قوام الموقف الناصرى من الدين عموما والإسلام بصفة خاصة ، فإن أفكار عبد الناصر التى حفظها لنا التاريخ تشكل موقفاً إيجابيا من الدين وتشف عن تمسكه بالإسلام ، فقد كان الجامع الأزهر منبره فى الدعوة للقتال ضد العدوان الثلاثى سنة ١٩٥٦م ، كما أنه عبر فى حواراته عن أن ".. جوهر الأديان يؤكد حق الإنسان فى الحياة والحرية .." وآمن بأن الدين مصدر القيم والمثل العليا للفرد والجماعة على نحو مايقرر الميثاق.

ومن ناحية أخرى ، ارتكزت الناصرية على قاعدة عربية عريضة ، وكانت دعوتها إلى القومية العربية تعنى قبول تراث الأمة العربية الذى يشكل الإسلام قاعدته الأساسية . وقد ذكر عبد الناصر أن الإسلام ".. كان ينظم العدالة علي الأرض" وهو مايعنى أن سعيه لتحقيق العدالة كان مستنداً إلى موقف الإسلام فى هذا الشأن .

لقد كان جمال عبد الناصر يجد فى الإسلام دائماً ما يدعم رؤاه السياسية والاجتماعية ، كما أن الناصرية الساعية إلى تحرير الإرادة الإنسانية ، وتحرير الإنسان من الاستغلال الرأسمالى ، وتحرير العرب والمسلمين من هيمنة الاستعمار ، وتحقيق عناصر القوة الذاتية - وجدت فى الإسلام رصيداً هائلاً لدعم نضالهم لأن الدين الإسلامى يأمرنا بهذا كله . ومن ثم فإنه لم يكن هناك تناقض وإنما كان ثمة استلهام شد الناصرية إلى الإسلام برباط وثيق . لقد ذهب البعض إلى أن الناصرية أخذت عن الإسلام "روحها فى الحياد أو التوازن الفلسفى" وهو أمر نجد من الشواهد والبراهين الكثير مما يؤكده .

ويطول بنا الحديث كثيراً إذا حاولنا توضيح العلاقة الحميمة التى ربطت بين الناصرية والإسلام ، والأدبيات الناصرية التى تؤكد هذا كثيرة وواضحة بحيث لايمكن أن ينكرها باحث أو مؤرخ .

هكذا ، إذن لم تكن الناصرية فى مواجهة الإسلام ، كما أن جمال عبد الناصر لم يكن غريباً عن الإسلام وإنما كان ورثياصاً واعياً لتراث الحضارة العربية الإسلامية بالقدر الذى حاول به أن يجعل من هذا التراث نقطة إنطلاق ثورية نحو التجديد ومواجهة تحديات العصر الحديث.

ثانيا : على المستوى العملى :

كان السلوك السياسى لجمال عبد الناصر على المستوى المحلى والإقليمى والعالمى نوعاً من العمل فى خدمة الإسلام والمسلمين بشكل حاسم .

فعلى المستوى المحلى تم تطوير الأزهر بحيث يصبح قادراً على منافسة الجامعات الحديثة . وربما يكون من المفيد أن نشير بسرعة إلى أن الأزهر - الذى أنشىء فى البداية ليكون مدرسة للدعوة الشيعية - قد شاءت له التطورات التاريخية أن يبقى وحده محافظاً على ما كان متاحاً من العلوم الدينية واللغوية التى كانت هى الوحيدة المتاحة حتى عصر محمد على . وعندما بدأ "تحديث" التعليم فى مصر ، ترك الأزهر على حاله ليكون مؤسسة خاصة بالتعليم "الدينى" ، وبدأت المدارس والجامعات التى اتخذت النمط الغربى تتبنى التعليم "الحديث" . وبذلك عرفت مصر نوعاً من ازدواجية التعليم لم تألفه من قبل . ونتجت عن ذلك مشكلات كثيرة مازلنا نعانى منها حتى الآن .

وأدرك جمال عبد الناصر ونظامه السياسى خطورة هذا الوضع فأصدر قانون إعادة تنظيم الأزهر سنة ١٩٦١م ، بهدف الحفاظ على ".. التراث العلمى والفكرى للأمة العربية.." وبهدف تطوير مناهج الدراسة فى الأزهر مع الحفاظ على الهوية الثقافية لخريجيه ؛ بحيث يتم تخريج الطبيب والمهندس والمدرس والكيميائى الفاهم لدينه والواعى بتراثه من ناحية ، والقادر على مواكبة التطور العلمى الحديث من ناحية أخرى .

وزادت بعثات الأزهر إلى خارج البلاد ، كما أنشئت مدينة البعوث الإسلامية لإستقبال الدارسين من شتى أنحاء الدنيا . واضطلعت ثورة يوليو بدورها فى تطوير العالم الإسلامى وتنويره من خلال المنح الدراسية التى تم تخصيصها للطلاب الدارسين فى الأزهر .

وفى عام ١٩٥٤م تم إنشاء المؤتمر الإسلامى . ثم أنشىء المجلس الأعلى للشئون الإسلامية فى يوليو سنة ١٩٦٠م بهدف إحياء التراث الإسلامى والدعوة الإسلامية عن طريق بعثات الدعوة والوعظ والإرشاد ، كما تم إنشاء عدد من المراكز الإسلامية فى العواصم الأوربية لتكون مناطق خدمة للجاليات الإسلامية فى الغرب كما طبعت ملايين النسخ من مطبوعات المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، ومئات الآلاف من اسطوانات المصحف المُرَتَّل بكل لغات المسلمين ، إلى جانب اسطوانات تعلم الأذان والوضوء والصلوات .

كذلك كان المجلس الأعلى للشئون الإسلامية يرعى التجمع الطلابى العالمى لشباب المسلمين الدارسين فى مصر من خلال المعسكرات الصيفية السنوية التى كانت تقام تحت إسم معسكر أبو بكر الصديق فى مدينة الاسكندرية طوال شهور العطلة الصيفية . وكانت هذه المعسكرات فرصة رائعة لاختلاط شباب المسلمين من جميع أنحاء العالم تحت عناية الدولة الناصرية ورعايتها .

وقد كان قرار إنشاء إذاعة القرآن الكريم خطوة هامة فى السلوك السياسى للزعيم جمال عبد الناصر فى سبيل الدعوة الإسلامية وتوصيل المعلومات الدينية الصحيحة إلى أولئك الذين حرموا من نعمة القراءة ، وقد أدت هذه الإذاعة - ومازال - دوراً حيوياً وهاماً فى مجال الدعوة الإسلامية ونشر الوعى الإسلامى الصحيح . وقد بدأ إرسال إذاعة القرآن الكريم فى مارس ١٩٦٤م ، وكانت المساحة المخصصة للقرآن الكريم ٨٣٪ من المادة الإذاعية إلى جانب ١٧٪ للأحاديث والتفسير والفتوى وفق مناهج حديثة استهدفت الوصول إلى المسلمين فى شتى بقاع الأرض .

ولم تغب ثورة يوليو عن الاهتمام بالمسلمين فى شتى بقاع الأرض ؛ فقد أرسلت المعونات المالية وتم إرسال البعثات الدينية إلى آسيا وأفريقيا وأمريكا الجنوبية ؛ فقد وصل الدعم المصرى للمسلمين خارج المنطقة العربية إلى أندونيسيا والباكستان والهند والملايو والفلبين وبورما وسيراليون وتايلاند وغانا ومالى وتوجولاند والبرازيل وغيرها .

من خلال هذه الإطلالة السريعة يمكن أن نخلص إلى حقيقة هامة مؤداها أن فكرة عداء الناصرية للإسلام كانت شائعة تاريخية اصطنعها أعداء ثورة يوليو وجمال عبد الناصر ليطمسوا به إسهام الناصرية فى مساعدة المسلمين فى العالم من ناحية وتطوير الوعى بالدين الإسلامى الصحيح من ناحية أخرى . لم يكن هناك مايمكن أن يواجه الناصرية من بين الأسلحة التى استخدمها أعداء ثورة يوليو سوى التمسح فى الدين الذى تؤمن به غالبية الجماهير.

العربية . ولم يكن ممكناً لأية إيديولوجية أخرى أن تواجه حصاد التجربة الناصرية ومكاسبها . وفى هذا السياق لعب السادات لعبته الخطرة ، ثم راح ضحيتها فى نهاية الأمر . لقد كان يريد أن يضمن لمشروعه التراجعى أمام قوى الصهيونية والإمبريالية الأمريكية النجاح من خلال ضرب الناصرية ، وانتهزت الفرصة جماعة الإخوان المسلمين والجماعات التى انشقت عنهم أو تمردت عليهم . وعلى الرغم من أن الإخوان المسلمين جماعة هامة من جماعات العمل الوطنى المصرى فى هذا القرن ، وعلى الرغم من دورهم فى صياغة الحركة الوطنية ، فإن عداءهم السياسى لثورة يوليو ، وثأرهم المطلوب من قادتها ، جعلهم يروجون لفكرة العداء المزعوم بين الناصرية والإسلام . وربما كان هذا واحداً من أخطائهم التاريخية الذى جعلهم يصورون الصراع مع ثورة يوليو فى صورة الصراع الدينى بدلاً من وضعه داخل إطاره الحقيقى باعتباره صراعاً سياسياً . فقد أتاحوا الفرصة لأعداء الناصرية وأعدائهم لكى ينالوا من جمال عبد الناصر وتجربته النضالية ، وسرعان مادفعوا ثمن هذا الخطأ حين انقضى شهر العسل القصير مع أنور السادات الذى كشف عن توجهاته الحقيقية فاصطدموا به وبدأت مطاردتهم وملاحقتهم على النحو الذى شهدته الساحة السياسية المصرية فى أواخر السبعينيات .

خلاصة القول إن الناصرية استندت إلى الإسلام فى صياغة مشروعها القومى كما أن منجزاتها فى خدمة الإسلام والمسلمين ماتزال هى الأعظم والأكبر بحيث لم تطاولها أعمال من تمسحوا بالإسلام فرادى أو مجتمعين .

دكتور قاسم عبده قاسم



شهـادات



قرارات عبد الناصر
فى ميزان الإسلام

الدمرداش العقالى

فى الاحتفال بذكرى شهداء الجامعة فى ١٢ نوفمبر ١٩٥٢ ، استهل القائد جمال عبد الناصر خطابه بعبارة "يا أصحاب الأيدى المتوضئة" وألهبت تلك العبارة حماس القاعدة العريضه للطلاب ، لتزيد من تأييدها " للحركة المباركة" : واستبان من هذا الحماس الجارف ، أن الهتاف بهاتين الكلمتين ، لايعنى مجرد إطلاق شعار خال من المضمون ، فقد أصبح المضمون حاضرا ومجردا . فالربط والارتباط بين ثورة يوليو والاسلام كان واضحا ومقررا ، وماثلا فى أذهان سائر الناس ، الخاص منهم والعام .

ولا جرم أن يكون الأمر كذلك من حيث نسبة هذا الحدث التاريخى الهام الذى جرى على أرض مصر فجر الثالث والعشرين من يوليو عام ١٩٥٢ الى الإسلام ومباركته باسمه ، ومن ثم احتسابه ضمن سفر الجهاد المتواتر لهذه الأمه على هذه الأرض الطيبه ، عبر القرون التى أظل فيها الاسلام الأرض بظلاله الورافه ، فالثابت انها منذ الفتح كنانته التى يعتز بها داراً ، وتعتز به منهاجا ، وأهلها كما وصفهم رسول الله صلى الله وسلم - فى رباط الى يوم القيامه.

غير أنه ما إن بدأت الحركة المباركة تجتاز مخاض ولادتها ، وتتجاوز مرحلة الإعلام عن نفسها إلى ممارسة دورها التاريخى فى تغيير المجتمع الى الأفضل ، بتحرير إرادة الانسان ، وتحقيق استقلال الوطن ، وبدء مسيرة التخلص من التبعيه ، وتجاوز حدود الشعوبية الضيقة الى آفاق المطالبه بالوحدة العربية ، لتكون المنطلق الصحيح الى دائرة إسلامية أوسع ، حتى وقع الخلط فى الإعلام المبشر بهذه الخطوات ، وفى ظل هذا الاختلاط ، فقدت الثوره الكثير من كتائب الإخلاص لمسيرتها وتسلل الى الصفوف الأولى فى بنياتها بعض من كان خصما لها وحربا عليها .

ولعل أكثر ما صدم مشاعر بعض العامه ارتفاع شعارات بوصف الحركة المباركة وصف الثوره ، وقد بدا ذلك بالنسبه لهم نقيضا للإسلام وقد مضى على المسلمين حين من الدهر ، وهم يعرفون الإسلام ، كما يعرفه آباؤهم ، وكما يذكره شيوخ الطرق الصوفيه ، وخطباء المساجد العاملون بتوجيهات السلطة ، وقد ظل هؤلاء يقدمون للناس الإسلام فى ثوب المسالمه للأوضاع كائنة ما تكون ، والرضا بالحال مهما كان سوء الحال ، باعتباره من قضاء الله

وقدره، وفى ظل هذه الأبخرة التى تدير رءوس البسطاء ، كان الحديث عن الثورة والتغيير الثورى أشبه برجس من عمل الشيطان .

والحقيقه أن الاسلام - ومنذ اليوم الأول - قد هدف الى إحداث تغيير شامل فى مفاهيم الانسانيه ، بما يعنى الثوره الكامله على كل موروث ، ولقد كان واضحا - فى ذهن العرب الأوائل - أن دعوة محمد ثورة كاملة ألحقت العبيد بالسادة ، وأعتقت الأعناق من ذل الطبقية، ولذلك كان أول من رحب بالدعوى وسارع اليها فقراء العرب وضعفاؤهم ، وكانت الكلمة الاحتجاجية على ألسنة سادة قريش : "لقد ساوى بنا عبيدنا وأغرى بنا غلماننا" ، فالإسلام كان - بحق - ثورة حققت التغيير الهائل فى الفرد والمجتمع عملا بقوله تعالى: "إن الله لايغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم" .

اذن فالذين استاءوا من مصطلح الثورة ، لم يكونوا على فقه دقيق ، ومن الجدير بالذكر أن المفكرين الاسلاميين اللاحقين لثورة يوليو فطنوا الى أن الإسلام والثورة صنوان لايفترقان ، ويحضرنى فى ذلك كتابات الامام محمد باقر الصدر وخاصة كتابا (الإسلام يقود الحياة/الحسين ثورة دائمة) ، إنما تتحدد نوعية الثورة ، وهل هى إسلامية أو معادية للإسلام بمدى تحقيقها لأهداف الإسلام ، وعندما نقرأ السجل الناصرى ، المتمثل فى إنجازات الثورة ، فسوف نجدها كلها فى اطار الإجتهاد الاسلامى الواعى والمستنير ، ولا يوجد أدنى تصادم بين أى قرار مصيرى من قرارات عبد الناصر ، وبين حقيقة إسلامية قطعيه ، ولنتأمل نماذج من هذا القرارات .

قانون تحديد الملكية الزراعية

إبتداء لقد كان تحديد الملكية حلم كل المصريين الإصلاحيين ، وكان قمة ما كتب فى هذا المضمار قبل ثورة يوليو بعام واحد كتاب المرحوم سيد قطب بعنوان "معركة الاسلام والرأسمالية" ، فقد نادى فيه بتحديد الملكيه بشكل واضح وصريح بل وتطرف إلى القول : أن الملكيه الزراعية فى مصر تقوم على أسس غير شرعية ، لأنها ثمرة امتيازات الطبقة الحاكمة وأذناب الاستعمار والقروض الربويه ، وأنه إذا تم مصادرتها على الاطلاق ، وليس التحديد فقط ، فلا تواجه تلك المصادرة مأزقا شرعيا ، بل أن "سيد قطب" قد حذر فى كتابه من تعويض كبار الملاك عما يؤخذ منهم من أراض تجاوز ماسوف يحدد فقال : "أننا إذا دفعنا لهم تعويضا ، حولنا الاقطاع الزراعى الى اقطاع رأسمالى ، وليس فى هذا مصلحة الشعب".. وليسد قطب - بالتأكيد - مبرراته الفقهيه والشرعيه لهذه الفتوى .

والحق أن ملكية الأراضى الزراعية فى نظر جمهور الفقهاء الاسلاميين هى وظيفه اجتماعية، يحسن أن تعالج فى اطار مصلحة المجتمع وفى إطار عدم تراكم الثورة ، تحقيقا للهدف القرآنى فى قوله تعالى : "لكى لايكون دوله بين الأغنياء منكم" .

وقد أورد الامام محمد باقر الصدر فى أبحاثه ، وبالتحديد فى المرجع الاقتصادى العظيم "إقتصادنا" أحاديث نبوية كثيرة ، تحرم التسلط الفردى فى ملكية الأرض الزراعية ، ولاتجيز لحائز أرض أن يجوز مايزرع بنص الحديث النبوى الذى أورده عن الرسول صلى الله عليه وسلم: "من كانت له أرض فليزرعها ، فان لم يستطع فليعطها أخاه ليزرعها" وفرع بعض الفقهاء فقالوا : إن التأجير مكروه ، وأن الأجره فيها شبه إلحاد ، واذا كانت ثورة يوليو قد حددت ملكية الأراضى الزراعية ، وحددت أجرة الأراضى الزراعية ، فهى لم تخالف نصوص الاسلام، بل طابقت روح النصوص وصحيح الفقه الاسلامى .

قوانين الإسكان

أما عن قوانين أجرة المساكن ، فاذا عرضناها على الأصل الشرعى نجد أن كفالة المسكن اللازم للإنسان حق على ولى الأمر المسلم ، لأن المسكن جزء من إنسانية الانسان ، ولايستطيع أن يمارس انسانيته بدون مسكن لائق ، وبالتالى فاذا جنح رأس المال الى استغلال أزمة الاسكان وجب على ولى الأمر المسلم ان يعالج هذا الجنوح ضمن حقه فى المصالح المرسلة ، وتقييد المباح .

وسوف استشهد - فى هذا المقام - بموقف الفاروق عمر بن الخطاب حينما مر فى مكه ، بعد أن أمتدت الفتوح وكثر الحجيج ، فوجد أهل مكه يتسابقون فى المبانى ، ليؤجروا للحجاج، ثم بالغوا فى الأجرة ، حتى أصبح فقراء الحجاج يعانون أزمة السكن ، فإذا بأمير المؤمنين عمر بن الخطاب يصدر قرارا ثوريا : "من بنى فى مكه ، فلا يجوز له أن يضع على مبنى له بابا ، مادام قد بنى للتأجير لا للسكن ، وأن يدفع المنتفع بقدر مايطيق . لابقدر ما يريد المالك".

وحتى ندرك حجم الأزمة الخاصة بالاسكان بعد ثورة يوليو يجب أن نتذكر العناصر التاليه، فقد ترتب على الثورة منذ أيامها الأولى ، ومنذ إحساس الفلاح المصرى بأن عبء الإيجار عليه قد خف ، وأن التعليم قد أصبح مجانيا ، فبادر الى إرسال أبنائه للتعليم ، الإحصاءات الأمينه والدقيقه تبين مدى صعود خط التعليم المتوسط والجامعى بعد يوليو ، فسنجد أن عشرات الآلاف من أبناء الريف الذين وجد آباؤهم فرصة تعليمهم ، يجوبون المدن بحثا عن

السكن ، ولو لم تتحدد الأجرة لترتب على كثرة الطلب ، صعود الإيجارات بصورة تحول بين الإنسان العادى وبين وجود مسكن مناسب .

قوانين العمل والعمال

وهى القوانين التى وضعت حدا أدنى للأجور لأول مرة ، ووضعت حدا أقصى للمرتبات، كذلك كلا الأمرين مطابقان لحقائق الاسلام على نحو يفخر به مصدر القرار ، كذلك تحديد ساعات العمل ، كل هذه القوانين نجد تأصيلها فى حديث للرسول صلى الله عليه وسلم : "من كان أخوه تحت يده ، فليطعمه مم يطعم ، وليلبسه مم يلبس "هذا النص النبوى يفتح الباب لوضع حد أدنى للأجور حرصا على مصلحة العامل ثم تأتى بقية الحديث" ثم لا يكلفه بما لايطيق" وهذا هو الحد الأقصى لساعات العمل .

وقد ترتب على قوانين العمل استعادة العمال لآدميتهم ، وأصبح الحد الأقصى للعمل سبع ساعات ، ثم حد أدنى للأجور ، ثم مسكن يليق بالعامل لذلك ازداد الاقبال على طلب المساكن ، وكان لابد من تحديد الأجور .

قرار مجانية التعليم

أما قرار مجانية التعليم ، فأنى أتصوره قرارا نبويا استنادا الى قول الرسول صلى الله عليه وسلم : "طلب العلم فريضه على كل مسلم ومسلمه" ، فإذا كان العلم فريضه كالصلاة فهل يدفع المسلم رسوما كى يصلى أو هل يدفع مصاريف حتى يعبد الله ، لذلك فقد كان - حتما - على ولى الأمر المسلم أن يمكن الناس من فريضه العلم والتعليم ، وأستطيع القول بأن ساحة العلم التى فتحها عبد الناصر ، واستقبل مئات الآلاف من أبناء مصر المحرومين ، لم تلبث أن كانت سببا رئيسيا فى تعاظم التيار الإسلامى فى الشارع السياسى ، فان الآلاف من شباب الجامعات الذين يمثلون التيار الإسلامى ، ما كانوا ليعرفو هذا التيار لولا فرصة العلم المجانى.

قرار حل الوقف الأهلى

يعرف الباحثون أن حل الوقف الأهلى الذى تم عام ١٩٥٥ كان مطلبا لسائر العارفين بسلبيات الوقف الأهلى ، فقد أدى الى جمود فى حركة التعامل والى اعطاد الفرصة لنظار الأوقاف لأكل حقوق الكافة ، وكان مطلب الحل مطلبا إسلاميا ، فقد كان الوقف الأهلى مفتقدا للأساس الشرعى المسلم به لأن الحديث النبوى الوارد فى هذا الشأن كان يتحدث عن

الوقف على الخيرات ، وهو أمر مستحب ، ولكن البعض قاس الوقف الأهلى على الوقف الخيرى قياسا فاسدا ، فكان لابد من حل الوقف مع ملاحظة أن الوقف الخيرى آل إلى الدولة ، وتحملت الدولة جميع المصاريف المتعلقة بالوقف الخيرى ، وللعلم فان ميزانيات ووزارة الأوقاف مضافا إليها ميزانية الأزهر بجامعاته المختلفة ، ما كانت لتتم لو ظل الأمر على ايراد الوقف الأهلى فان النشاط الإسلامى بعد الثورة صار يستنزف من ميزانية الدولة أضعاف ما كان يتيحه الوقف . فقد كان إمام المسجد - مثلا - لا يتقاضى راتبه إلا اذا تواجد إيراد للوقف ، وأصبح جيش الدعاة - بعد الثورة - يتقاضى راتبه بطريقة كريمة مضمونه .

توحيد القضاء المصرى

والذى يصفه بعض المغرضين بأنه إلغاء للمحاكم الشرعية ، مع أنه ودون خوض فى تفاصيل معلومة للكافة ، فان ولاية القضاء الإسلامى وسيادة النظام الإسلامى العام فى الأحوال الشخصية ، لم يكتمل الا بصدور توحيد القضاء المصرى ، لأن النتيجة العملية له ، هى إلغاء مسمى المحاكم الشرعية ومسمى المحاكم الملكية ومحاكم البطركخانة ، ورجوع اختصاصات كل هذه المحاكم الطائفية الى القضاء المصرى العام ، وهو قضاء إسلامى ، بل الأخطر من هذا نص المادة السادسه من القانون والتى نصت ولأول مرة فى تاريخ مصر : على أنه عدا اختلاف مذاهب غير المسلمين تطبق الشريعه الإسلاميه .

فعلى سبيل المثال ، فى ظل المحاكم المليه والبطركخانة ، قبل توحيد القضاء كان اذا تزوج يهودى من الربانيين يهوديه من القرائين فان أى خلاف بينهما كان يحكم فيه من المحاكم الطائفية بشريعة الزوج وكذلك اذا تزوج كاثوليكى بأرثوذكسيه كانت تطبق شريعة الزوج ، وبعد قانون توحيد القضاء فإن خلاف الطائفة كانت تحسمه قوانين الشريعه الإسلامية طبقا للمادة الاسلامية وهو أمر تداولته العديد من الأحكام منذ صدور القانون ، والخلاصه - هنا - أن توحيد القضاء دعم مركز الشريعة الإسلاميه ، وقلص من تطبيق الشرائع الطائفية الأخرى على أرض مصر "وفى ذلك رحمة للمسلمين وغير المسلمين" .

قانون تطوير الأزهر

كان تطوير الأزهر - على مر العصور - حلما لدى جميع رجال الإصلاح الدينى بدءا من رفاعة الطهطاوى إلى الشيخ محمد عبده والعلامة الشيخ محمود شلتوت ، من الأبحاث المنشورة فى هذا الخصوص - فى كتاب "الأزهر فى ألف عام" - بحث الشيخ شلتوت الذى نشره عام ١٩٤٦ ويطالب فيه باخراج الأزهر من قوقعه الاقتصار على علوم اللغه والفقه

والأصول ، لتخريج العالم ذو الثقافه الشاملة ليكون الطبيب الداعيه والمهندس المسلم والكيميائى المسلم وعلى هذا الأساس واستجابه لكل هذه الدعوات التى سبقت الثوره أصدرت ثورة يوليو قانون تطوير الأزهر ، وقد كان الرواد فى تولى الأزهر بعد تطويره أقطاب الإخوان المسلمين - (أحمد حسن الباقورى/ محمد عبد السلام فهمى) ، وعندما نتأمل فى ثمرات هذا القانون بعد وضعه موضع التطبيق فسوف نجد أنفسنا نترحم بكل عواطفنا على من أنجز قانون تطوير الأزهر ، الذى مكن حفظة القرآن من أبناء فقراء المسلمين ومن أبناء خدام المساجد أن يقتحموا الكليات المرموقة كالطب والهندسه والعلوم .

إنشاء المجلس الأعلى للشئون الإسلامية

وهو إنجاز إسلامى فاق كل الانجازات على امتداد العالم الإسلامى حتى الآن وهو الإنجاز الذى قصد به أن يعمل على تقريب المذاهب ، وهى العقبه الكبرى منذ الفتنه الكبرى ، وفى رحاب هذا المجلس انعقد المؤتمر الأول لعلماء المسلمين والذى ضم ممثلين للمذاهب الاسلاميه الثمانيه (الحنفى - المالكى - الشافعى - الحنبلى - الجعفرى - الزيدى - الأباضى - الظاهرى) ، ولأول مرة فى تاريخ العالم الإسلامى يتفق علماء هذه المذاهب فى رحاب القاهرة عام ١٩٦٢ على اصدار موسوعه الفقه الاسلامى ، والتى سميت بقرار العلماء (موسوعة ناصر للفقه الإسلامى) ، وأعدت خطة عمل لبحث جميع أبواب المعاملات على المذاهب الثمانيه لفتح الباب أمام الأجيال لتعرف ما هو المتفق عليه وما هو المختلف بشأنه ، وهى أكبر حركة عقلية فى تاريخ الإسلام بعد حركة المعتزله ، ويحضرنى - هنا - أن أول مطبوعة طبعتها وزارة الأوقاف المصرية فى عهد عبد الناصر على نفقة الوزارة هو كتاب "المختصر النافع فى فقه الإمامية ؛ وقد كتب مقدمته الشيخ الباقورى وزير الأوقاف آنذاك فكتب يقول : الآن - وفى ظل ثورة يوليو - يستطيع العقل الإسلامى أن يستعيد حريته فى البحث عن تراث فقهى عظيم حجبتنا عنه أهواء القرون ، بينما يتضمن من الأحكام ما نحن فى أمس الحاجه اليه ، لتطوير حياتنا المعاصره . وفقه الإماميه هو فقه الشيعه الجعفرية الاثنى عشرية السائد فى إيران والعراق وباكستان والهند ، ومما يدعو الى التفاؤل أن موسوعة الفقه الاسلامى - بعد أن أبطأ إصدارها فى عهد السادات ، فقد شرعت وزارة الأوقاف المصرية أخيرا ووفق قرارات المجلس الأعلى للشئون الإسلاميه الذى انعقد فى القاهرة ابريل ١٩٩١ فى إعادة إصدار الموسوعه بذات الرؤيه الفقهيه للمذاهب الثمانيه ، وهنا أؤكد على أن إتاحة الفرصة للعقل الإسلامى لينطلق من أسر المذهب الواحد الى آفاق المذاهب الثمانية ، ستمنحه القدرة على فتح

باب الاجتهاد الذى أغلق فى القرون الوسطى ، والذى ظل علماء المسلمين يتباكون على غلق باب الاجتهاد ، دون أن يجرؤ حاكم على أن يخطو خطوة فى هذا السبيل ، حتى جاء عبد الناصر بحسه الإسلامى النقى المتعالى عن المذهبيه الضيقه ، فأصدر هذا القرار الذى لايعرف قدره الا أهله .

إنشاء مدينة البعوث الإسلامية

وهو القرار العملاق الذى أكمل فلسفة تطوير الأزهر بإنشاء مدينه للبعوث الإسلامية ، وعلينا أن نتذكر أن الأزهر ظل طيلة ألف عام قبلة أبناء المسلمين من مختلف أرجاء العالم الإسلامى يأتون اليه رجالا وعلى كل ضامر ، فيستقبلهم فى أروقته ، ولازالت باقيه تحكى سوء ما كانوا يتعرضون له من شظف ومعاناة ، فكانت مدينة البعوث الإسلامية فى قلب القاهرة ، وعلى مساحة هائلة من الأراضى فى العاصمه المصرية ، تتضمن عشرات المبانى الفاخرة التى تتسع لآلاف الطلاب ، يجدون فيها طيب المقام ورغد العيش بما يضمن إقبالهم على دراساتهم تاما وخالصا لوجه العلم والدين ، وبانشاء هذه المدينه إستقبل الأزهر ضمن الآف المنح الدراسيه صفوة أبناء العالم الاسلامى ، والذى يتبوأ بعضهم سدة الحكم فى بلاده ، ويفخر بتخرجه من الأزهر الشريف .

تعليم للبنات المسلمات

وفى إطار فلسفة تطوير الأزهر ، كانت قمة التنوير إنشاء تعليم البنات فى الأزهر الشريف من خلال معاهد وكليات البنات ، فلاول مرة أيضا تنال المرأة المصريه المسلمه حقها الشرعى فى تعلم دينها ، فتنشأ المعاهد والكليات التى أصبحت تغطى معظم مدن مصر الرئيسيه ، فعرفت البيئة المصريه من بنات الفلاحات الكادحات طبيبات وداعيات ومن هؤلاء فئات يدرسن الإسلام فى مختلف البلاد العربية وخاصة فى السعوديه ، وقد نهض تعليم البنات فى السعودية على أكتاف بنات الأزهر المتعلمات ، ولولا قانون تطوير الأزهر ووجود معلمات من خريجاته لما عرفت الفتاه السعودية التعليم على سبيل المثال .

إنشاء اذاعة القرآن الكريم

وهو القرار الذى تكفل بتعطير الأثير بآيات الله البينات ، ومكن كل راغب فى الاستماع إلى كتاب الله وتعلمه وحفظه أن يتلقاه من كبار الشيوخ ، وهو القرار الذى تسابقت الدول الإسلامية بعد ذلك الى تقليده ، فاصبح فى كل دوله إسلامية اذاعة للقرآن الكريم ، وتطبيقا لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم" من سن سنه حسنه فله أجرها وأجر من عمل بها الى

يوم القيامه" فان عبد الناصر مصدر القرار سوف يثاب على قراره بقدر ماكان القرار العظيم من ثائر عظيم .

قرار إلغاء الرتب والألقاب

ودونما استطراد لا أرى داعيا له ، فقرار إلغاء الرتب والألقاب الذى صدر فى الأيام الأولى لثورة يوليو هو التطبيق العملى للحديث النبوى الشريف الذى يمثل المسلمين كأسنان المشط ، فهل فى أسنان المشط مجال للرتب والألقاب والاستعلاء بهذه الرتب ، التى كانت سبة فى جبين الحياة السياسية المصرية .

واخيرا فإن هذه القرارات لاتمثل كل ما أصدرته الثورة وهو كثير وقد كانت فى جميعها - وليس ذلك مجال للحصر - خادمة للفهم الصحيح للاسلام وقد استعادت مصر خلال هذه الحقبة الثرية عقلها الاسلامى وهيأت للآلاف من الشباب أن يحسوا فى أعماقهم بالمسئولية الكبرى نحو الاسلام ، وكأى ثورة عظيمة وكأى عمل عظيم فإن النظر اليه من داخله لايمكن الناظر من الإحاطة به واستيعابه ، ولذلك فكلما بعد العهد بثورة عبد الناصر وقراراته المصيرية ، اتسعت أمام البصيرة آفاق الرؤيه الصحيحة ، لهذا البطل المسلم أسكنه الله منازل الأبرار قدر ما قدم للإسلام والمسلمين .

عبد الناصر مؤمناً

محمد أبو الفتوح

لعل أصعب الأمور ، وأثقل الأمانات ، أن يقول المرء رأيه فى انسان ، وشهادته فيه ، فالشهادة أمانة ، وكاتمها آثم قلبه ، وهى من باب الوزن ، والذى يتعرض لوزن الآخرين معرض لأن يكون من المطففين : "الذين اذا اكتالوا على الناس يستوفون - وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون - ألا يظن أولئك أنهم مبعثون - ليوم عظيم - يوم يقوم الناس لرب العالمين" (المطففين الآيات ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٥ ، ٦) لن استطرد فى هذه النقط - الخطيرة ، وفيها كلام كثير - ولكنى أعود الى شهادتى فى عبد الناصر ، الذى عاصرته تقريبا طوال فترة الثورة ، أى منذ قيام ثورة يوليو حتى بعد رحيله بشهور .. وذلك من خلال عملنا فى صوت العرب - جهاز الاعلام الثورى المقاتل فى سنوات ثورة يوليو حتى رحيل عبد الناصر العظيم . عندما قامت ثورة يوليو كان قد مضى على تخرجى من كلية الحقوق جامعة القاهرة أكثر من عام .. ومعنى ذلك أننا شهدنا أحداث الأربعينات ، ومعنى ذلك أيضا أننا كنا نعتبر أنفسنا أندادا لثوار الثالث والعشرين من يوليو، فهم رجال ونحن رجال . وهم مناضلون ونحن كذلك مناضلون ، ولنا رأينا فيهم بالتأييد، والذى يخالطه التحفظ والترقب أحيانا . وأنا أقول هذا الكلام وأركز عليه لأبين أننا غير الجيل الذى تفتح وعيه عي ثورة يوليو وإنجازاتها العظيمة والذى لم يكن أمامه الا أن ينبهر بها ويؤمن بها .. لم نكن نحن من هذا الجيل ، ولذلك فاننا حين آمنا بثورة يوليو لم يكن ايمان المحب بحبه الأول .. ولم يكن اقتناع الذى لم يسمع حجج الآخرين ، ولم يشهد تجاربهم، ولم يشهد أمامه الا حجج الثورة وإنجازاتها بغير منافس وبغير من يمكن مقارنته بها ومقارنتها به كان ايماننا واقتناعنا غير ذلك تماما ، كان إيمان واقتناع من شهد ، قبل الثورة طوال عقد من الزمان ، ومن عاش للأسف ليشهد ، بعد رحيل عبد الناصر- وهذا الإيمان وهذا الإقتناع هو فى اعتقادى أعظم وأقوى ، لأنه أكثر أصالة وأعمق جذورا - ولأنه إيمان واقتناع مر بعملية التمحيص والمقارنة ، ثم ثبت رغم ذلك وتعاظم وشمخ بأنفه وقامته عاليا شامخا .

شهادتى فى عبد الناصر .. هى بالتأكيد تدور حول ما سمعته من كلامه ، وما شهدته من مواقفه ، وما سمعته عنه ، والمسئولية تكون هنا على الراوى ، بل أن شهادتى فى عبد الناصر تمتد لتشمل إحدى الرؤى التى رأيتها فى المنام عند بداية التحامى بصفوف المناضلين .

رؤيا منام

ولقد جعلت عنواناً لهذا المقال هو : "عبد الناصر المؤمن" وأنا أشهد هنا أنه كان مؤمنا وأحسبه كذلك ولاأزكيه على الله تعالى وحول هذا المعنى ستدور أغلب نقاط هذا المقال .

فى الفترة الأولى لقيام ثورة ٢٣ يوليو ، وربما مع التحاقى بصوت العرب فى ١٩٥٤/٧/١٧ . رأيت فيما يرى النائم أننى أنظر الى صورة للإمام الشهيد حسن البنا معلقة على الحائط ، وإذا بفارس أسمر اللون يقبل نحوى راكبا حصانه وعليه عباءة سوداء ، ثم يشير إلى بيده اليمين إشارتين ، تعنى الأولى أن يقول لى "دع عنك التعلق بصورة حسن البنا" .. وتعنى الثانية أنه يقول لى "قم واتبعنى فورا" لقد فهمت تماما معنى الرؤيا ، والتى أعتقد جازما أنها رؤيا حق ، لقد كان معناها كما شرح الله لى صدرى ، أن على أن أتخلى عن شكليات الإخوان المسلمين ، وعن الانشغال بشكلتهم ومقولاتهم النظرية ، ودون التخلى عن جوهر الدعوة الإسلامية ، وعما تعلمناه من حسن البنا .. كان على أن أدع الانشغال بالنظر إلى صورة حسن البنا ، دون التخلى عن المبادىء التى دعا اليها ، وعن التربية التى ربانا عليها ، وأن أنهض فورا لاتباع ذلك الفارس البطل العملاق .. والذى ستكون رسالته ودوره هو تنفيذ ما نادى به حسن البنا ، دون أن يكون ذلك علانية تحت ستار الإسلام ، أو تحت عنوان : قال الله وقال الرسول – وأشهد هنا أن عبد الناصر قد أنجز ذلك بالفعل ، كما أشهد أن بلغنى عنه أنه كان يقول ذلك ، كان يقول : ماذا يريد الإخوان المسلمين ، ألسنا ننفذ أغلب ما كانوا ينادون به ..!!

بيعة المؤمنين

كان لى أخ شقيق أكبر منى باثنى عشر عاما ، وكان من طلائع طلبة الإخوان المسلمين بجامعة القاهرة فى أواخر الثلاثينات .. وكان هو الذى أدخلنى ضمن الإخوان المسلمين فى هذه السن المبكرة ، وعندما قامت الثورة ، وعندما حدث ، ماحدث بين الإخوان المسلمين وثورة ٢٣ يوليو ، كان يقول لى رأيه الذى كنت أختلف معه فى ذلك الوقت ، مع أنه أقدم منى عهدا بدعوة الإخوان المسلمين ، وأرسخ منى قدما فيها . كان يقول ، وأنا أذكر الآن قولته وأومن

بها، لو أن حسن البنا كان كان موجودا الآن لبايع هذا الرجل "يقصد عبد الناصر" ولسار تحت رايته.. وكانت هذه الكلمة منذ سبعة وثلاثين عاما - ومضت الأيام والسنون تباعا .

وكان دورى خلال تلك السنين هو القتال بالكلمة من خلال صوت العرب تحت راية عبد الناصر ، وتحت قيادته .. كنا نجد أننا نستطيع أن نقول من ميكروفون صوت العرب ما كنا نهتف به ونتظاهر من أجله فى الأربعينيات وبداية الخمسينيات فى كل قضايانا الوطنية والقومية . ثم شهدنا الرجل ينجز المعجزات ، ويضرب "ضربات المعلم" الواحدة تلو الأخرى .. تأميم شركة قناة السويس . معركة العدوان الثلاثى ، تحقق وحدة فبراير ١٩٥٨ ، ضرب حلف بغداد ، مناصرة ثورة اليمن بالقوة العسكرية ، مناصرة ثورة الجزائر حتى الاستقلال - معارك تلو معارك ، لايخوضها إلا ممارس مقتدر ، ولا يقاتلها إلا مجاهد مؤمن .

لقد هزتنا هذه المعارك من الأعماق ، وأسقطت لدينا كل التحفظات ، ووجدنا أنفسنا طوال سنوات عبد الناصر كمن يزحف دائما ضد عدو ، عدو للعروبة والاسلام ، فلا وقت هناك للكلام ، ولا للفلسفة ، ولا للسفسطة ، لا وقت إلا للعمل والقتال ، والجهاد . "وأدى الجمل وأدى الجمال".

فى بداية عام ١٩٥٧ . وبعد جلاء العدو الصهيونى عن قطاع غزوة بعد العدوان الثلاثى ، تقرر انشاء ركنين فى صوت العرب ، يذاعان يوميا ، يطارد أحدهما الاحتلال البريطانى فى الجزيرة العربية وفى جنوبها بصفة خاصة ، ويطارد الآخر الاحتلال والاستيطان الفرنسى فى منطقة المغرب العربى وخاصة الجزائر ، وطلب الى أن أتولى أحد الركنين ، وحينما اخترت برنامج المغرب العربى - وبتوجيه من القيادات السياسية ، أبلغنى الأستاذ أحمد سعيد مدير صوت العرب فى ذلك الحين ، أن على أن أضرب على وتر الإسلام وليس العروبة فهو الذى يحرك مشاعر أبناء الجناح الغربى للوطن العربى ، كما أنهم لايفهمون العروبة إلا على أنها الإسلام ، وقد جاء هذا التصريح الرسمى من القيادة السياسية بمخاطبة" أبناء الشمال الأفريقى وثوار الجزائر بصفة خاصة بالإسلام ، جاء كاشارة انطلاق وبداية تفجير لقوة صاروخية " هائلة كنت أخزنها بين جنبى فيما تعلمناه من أدبيات الجهاد وذلك من تراثنا الإسلامى العظيم ، وتدفقت هذه القوة كل يوم عبر الأثير من خلال الحلقات اليومية لبرنامج المغرب العربى ، وكان لابد لها أن تفعل فعل السحر فى المجاهدين الجزائريين وفى ضرب أعدائهم الذين كانوا يتآمرون على ثورتهم لتقبل أنصاف الحلول وأشباه الاستقلال ، ولتقف فى منتصف الطريق .

٤٥٠ .

خطاب الشكر

وبالطبع مضت ثورة الجزائر لاتلوى على شيء حتى بلغت هدفها .. وفى أول زيارة لعبد الناصر للجزائر بعد الاستقلال ، وكان ذلك فى ٤ مايو ١٩٦٣ ، وقف عبد الناصر يتكلم ، ولم تكن كلماته إلا كلمات مؤمن عميق الإيمان .. ولكن .. كيف كان ذلك ؟

كان تحقيق استقلال الجزائر شيئا عظيما وإنجازا هائلا لايجد الوصف ، ولايتصوره العقل ، وحتى نحن فى تلك السنوات كنا نتصور أن تحرير الجزائر هو حلم أشبه مايكون بالخيال .. ولما تحقق هذا الحلم ، وكان لعبد الناصر فيه الفضل الأكبر والدور الأخطر بعد تضحيات الشعب الجزائرى وصلابة قيادته - لما تحقق هذا الحلم الكبير كان طبيعيا أن يحتفل الشعب الجزائرى ومعه الأمه . العربية كلها وأحرار العالم كله بهذا الانتصار العظيم ، وكان طبيعيا كذلك أن يشارك عبد الناصر ، هذا الاحتفال . وهنا نتوقف لحظات لنتصور ما سيقول عبد الناصر فيه .

لو أن عبد الناصر العظيم كان رجلا عاديا ، ولو كان دنيويا علمانيا ، لوقف فى هذا الاحتفال يفتخر بشعب الجزائر وشعب مصر ، ويفتخر بنفسه ، وهو الذى كان له الدور الأكبر فى تحقيق هذا النصر ، وليلقى ملحمة أو معلقة من معلقات الفخر وتمجيد الذات ، وليسوق كلمات الاعتزاز بالنفس والشموخ والاستعلاء واستشعار القوة والفرحة الكبيرة بالنصر العظيم، ولو فعل ذلك فربما كان شيئا طبيعيا ، ولم يكن ليلومه أحد . ولكنه لم يفعل شيئا من ذلك ولم يقله على الاطلاق ، لإنه ليس منهج الايمان والمؤمنين - إن منهج الأيمان والمؤمنين ، هو أن ينطق الانسان فقط فى مثل هذه الحالة بكلمة الحمد لله ، والشكر لله ، وأن يسجد ركعتى شكر لله رب العالمين ، صاحب الفضل والمنة وحده . لقد فعل ذلك مثلا بطلنا التاريخى العظيم صلاح الدين الأيوبى ، وذلك إثر انتصارة العظيم فى معركة حطين ، حيث رجل عن حصانه وخر ساجدا لله حمدا وشكرا . ولقد فعل عبد الناصر نفس الشيء وهو يحتفل مع شعب الجزائر بانتصاره العظيم . لقد ألقى خطابا قصيرا ربما لايتجاوز نصف ساعة . شاعت فيه كلمات الحمد والشكر لله . ولم تكن فيه كلمة فخر أو شموخ واحدة . وسأورد فيما يلى العبارات الواردة فى هذا الخطاب القصير ، والتى تتضمن كلمات الحمد والشكر لله والاعتراف بالفضل له وحده ، وذلك دون تغيير الخطاب :

* "الحمد لله والشكر لله ، أنى رأيت شعب الجزائر الحر الثائر " هذه العبارة هى أول كلمة فى الخطاب .

* الحمد لله الذى أعطانا هذه الفرصة لنرى الأمانى وقد تحققت .

* الحمد لله فقد كنا نحلم أن نرى الجزائر العربية .

* الحمد لله أيها الأخوة :

حينما التقيت بكم فى ظهر هذا اليوم كنت أشكر الله من كل قلبى الذى مكننى من أن أعيش هذا اليوم ، وكنت أشكر الله من كل قلبى .

ان الوحدة خلقتها الشعوب من أول يوم ، وجمال عبد الناصر لم يعمل أى شيء لشعب الجزائر . حينما التقيت بالاخ أحمد بن بيلا ١٩٥٤ كنت على ثقة أن الجزائر لابد أن تنتصر بعون الله .

وأنا بينكم اليوم هنا هنا فى أرض الاحرار ، أرض الثوار ، أرض المليون شهيد ، أحمد الله من كل قلبى ، أحمد الله الذى أعانكم على الصبر أكثر من سبع سنوات ، فى الثورة وفى القتال حتى تحقق النصر ، أحمد الله الذى مكن كفاحكم أن ينتصر .

أنا اليوم وأنا بينكم أحمد الله على هذا النصر الكبير - وأحمد الله أن الحرية رفرفت علينا فى المشرق وأن الحرية رفرفت أعلامها هنا فى المغرب .

هذا اليوم فى الحقيقة كان يظهر لنا فى الماضى أنه حلم ، ولكن الله كبير ، الله الذى نصركم .

الحمد لله الذى مكننا من أن نرى هذه الأيام .. الحمد لله الذى أعطانا هذه الفرصة لنرى الجزائر العربية ، الجزائر المستقلة .

اننا نحمد الله ، نحمد الله الذى أعطى هذا الشعب القوة والقدرة على الكفاح .

الحمد لله أن انتصر أحمد بيلا وانتصر شعب الجزائر الحر المكافح هكذا ترددت كلمات الشكر والحمد لله والاعتراف بأن الفضل له وحده وأن النصر من عنده وحده - ترددت هذه الكلمات حتى بلغت حوالى العشرين مرة أو أكثر فى خطاب . قصير لعبد الناصر فى مناسبة عظيمة من مناسبات النصر والفخر - وهذا لا يصدر - كما قلنا - إلا من قلب مؤمن .. وهذا مايعرفه جيدا العارفون والعاملون ، وهو دليل واضح وصادق على حقيقة الايمان .

ليلة قرآنية

فى إحدى زياراتى لدمشق منذ عدة سنوات ، التقيت بشاعر سورى ناصرى هو الأخ محمود ياسين ، وقد قصت علينا زوجته قصة أرويها هنا لأنها تتعلق بعبد الناصر ، وبسلوكه التعبدى، والقصة التى أعتقد أنها صادقة ، وليس هناك ما يدعو صاحبتها إلى الكذب أو

التأليف - لهذه القصة أيضا دلالتها حول إيمان عبد الناصر وصلته بربه . قالت الأخت الفاضلة. أنه فى سنوات الوحدة زار عبد الناصر مدينة حلب ، ولما لم يكن بها من الفنادق أو أماكن الضيافة ، مايليق بالرجل ، فقد رأى المسئولون أن يقضى الليلة فى قصر أحد وجهاء مدينة حلب . وكان ذلك بمثابة حظ عظيم لصاحب القصر . وتقول رواية القصة أن ابنة هذا الوجيه كانت زميلتها فى المدرسة الثانوية ، وتجلس معها على منضدة واحدة فى الفصل ، وقد قصت لها قصة هذه الليلة الغريبة التى شرفهم فيها عبد الناصر بالبيات عندهم - قالت .. كنا نتابع الرجل ونراقب تصرفاته وكلماته كلمة كلمة أو لحظة لحظة ، وكان قد أوى الى فراشه فى ساعة متأخرة من الليل . وربما نام بعض الوقت ، ولكننا لم ننم ، وذلك بسبب الفرحة أولا ولكى نراقب تصرفات الرجل فى هذه الليلة الفريدة ثانيا .. وبعد مرور جزء من الليل ، ترامى إلينا صوت عبد الناصر من وراء باب عرفته وهو يتلو القرآن الكريم ، وقد تصورنا فى بداية الأمر أن فجر اليوم التالى قد طلع ، وأنه يصلى فريضة الصبح فى بداية وقتها ، ولكننا فوجئنا أن آذان الفجر لم يكن قد حان بعد ، ومازال بيننا وبينه وقت ليس بالقصير . وأن عبد الناصر انما كان يتلو كتاب الله فى جوف الليل ، إما تلاوة مباشرة من المصحف أو ضمن صلاة الليل وتهجده . وذلك رغم أنه أوى الى فراشه فى وقت متأخر من الليل ، وبعد يوم عمل مرهق من أيامه فى سوريا ، ولم يكن قد أخذ بعد قسطا كافيا من الراحة والنوم .

إشتراكية الإسلام

هذا إذن هو "عبد الناصر المؤمن" كما نراه ، ونحسبه كذلك ولانزكيه على الله ، ولقد مضى الرجل طوال سنوات ثورته بهذا النفس المؤمنة المجاهدة ، مضى يخوض معاركه فى كل المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعسكرية ، ولم يكن فى كل هذه المعارك الا مؤمنا مجاهدا ، ولم تكن منطلقاته فى كل مواقفه وفى مناهجه وبرامجه سوى الإيمان بالله وبتراث الاسلام العظيم وبأمته وشعبه .. كان كذلك حين خاض معركة العدالة الاجتماعية ، وحين أخذ باشتراكية الاسلام وحين كان يتحدث عن شرعية العدل شريعة الله التى ترفض أن يكون الفقر إرثاً والغنى إرثاً ، وكان كذلك حين خاض معارك الجهاد والتحرير ، وطرد الأجنبى من الوطن العربى ، وحتى تغييرة خطة الوطن العربى تماما بتحرير الجزائر بعد المغرب وتونس ، وتحرير اليمن الجنوبى ، ونسف الأحلاف ، وإقامة الوحدة لسنوات ، وبعث حركة التحرير والانعتاق فى كل أرجاء الوطن العربى . وكان كذلك حين وقف حياته على قضية فلسطين ، وخاض معاركها على قدر جهده وقدر توفيق الله له ، وخر شهيدا فى الميدان وهو يحاول أن

يحقن دماء الفلسطنين ويأسو جراحهم . ثم كان أخيرا كذلك وهو يبنى الجيش المصرى الذى عبر القناة لتحرير سيناء بالقوة العسكرية تنفيذا لشعاره الذى رفعه من قبل "ما أخذ بالقوة لايرد بغير القوة" . وشاء الله أن يرحل ناصر قبل تلك المعركة ، والتى لو قدر له أن يشهدها لكان لها ولنتائجها شأن أخر .

هذا هو "عبد الناصر المؤمن" الذى تشهد له جماهير الشعب العربى المصرى وجماهير الأمة العربية كلها بالايمان . اننى حين أتوغل فى الأحياء الشعبية والأسواق الشعبية أجد صورته داخل محلات الباعة البسطاء .. فما دلالة ذلك وحين أصل الى أعماق ريفنا أجد ذكره تلهج به ألسنة العوام والفلاحين البسطاء ، فما هى دلالة ذلك ، وحين أذهب الى أرجاء الوطن العربى ، فى البوادى والجبال والوديان والسهول ، أجد حبه فى كل قلب ، وذكره على كل لسان . لقد أجمعت على حبة والإيمان به كل جماهير الشعب العربى المصرى وكل جماهير الشعب العربى عامة ، فما هى دلالة ذلك ؟ اننا نعلم أن هذا الحب فى قلوب الناس لهذا الرجل هو من الله ، ونعلم أن أمة محمد صلى الله عليه وسلم لاتجمع على ضلاله ، وقد أجمعت هذه الأمة على حب عبد الناصر حيا وميتا ، وذلك لسبب واحد فقط ، هو أنه كان حقا وصدقا : "عبد الناصر المؤمن" .

اتفاق بين
الناصرية والإسلام .. ولكن *

عادل عيد

لعله لاخلاف فى أن الاسلام فضلا عنه دينا وعقيدة ، فإنه - فى نفس الوقت - تشريع ونظام شامل يحكم حياة الفرد والأسرة والجماعة فى مختلف الجوانب والأنشطة .

أما الناصرية ، فبينما يرقى بها البعض فيراها نظرية سياسية تستخلص بالاستقراء من ممارسات الرئيس الراحل جمال عبد الناصر وماعبر عنه فى كتبه وخطبه ، فان آخرين - منهم كاتب هذا المقال - يرون أن الناصرية هى مجرد رصد وتجميع لأبرز المعالم والسمات الايجابية التى حفلت بها التجربة الناصرية .

والمطروح فى هذه السطور هو أن نعقد مقابلة بين الناصرية بالمفهوم الأخير ، والإسلام ، لنرى موقعها منه ، ونحدد نقاط التلاقى ومواطن الافتراق .

عدل اجتماعى

أما عن نقاط التلاقى بين الإسلام والناصرية فى المجال الداخلى ، فأبرزها هو تلك المحاولات الدائبة والملحة التى قام بها عبد الناصر منذ بدء الثورة من أجل رفع الظلم الاجتماعى عن الفئات الفقيرة والمحرومة ومحدودة الدخل ، ورفع مستواها الانسانى الى المستوى اللائق بعد أن طال حرمانها فى العهد السابق على الثورة ، وكان ذلك عن طريق فرض مجانيه التعليم فى شتى المراحل مع توفير الفرص المتكافئة أمام الجميع دون تمييز ، ورفع الحد الأدنى للأجور وتأمين العمال ضد الفصل التعسفى ودعم السلع والخدمات الأساسية لضمان وصولها إلى مستحقيها فى القاعدة العريضة من أبناء الشعب، وإقامة مظلة من التأمينات الاجتماعية استظل بها العاملون فى القطاع العام والقطاع الخاص ، وتوزيع الأرض الزراعية المستولى عليها من كبار الملاك على الفلاحين المعدمين ، وإيجاد نظام التأمين الصحى الذى استفادت منه ملايين عديدة من العاملين بالقطاع العام والجهاز الحكومى وأسرهم ، والتوسع

---

* المحرر : ننشر شهادة الرمز الإسلامى عادل عيد ، رغم اختلافنا البديهى مع بعض أحكامها الفقهيه المتسرعة ، فنحن ندين جرائم التعذيب بحق الإخوان وبحق غيرهم ، لكن تناول قضية الاستبداد/ الديمقراطية بهذا التبسيط المخيف شىء آخر تماما .

فى التصنيع وانشاء قاعدة صناعية ضخمة تضم مئات المصانع ووضع خطة طموحة للتنميه تستهدف زيادة الإنتاج ورفع مستوى الدخل مع توفير فرص العمل والعيش للملايين من أبناء الشعب . يضاف الى ذلك كله إقدامه على تأميم قناة السويس وإعادتها إلى مصر وتمصير البنوك والمصالح المالية الاجنبية ، ثم تأميم العديد من الشركات والمشروعات لصالح الشعب ، وإنشاء السد العالى الذى ضمن لمصر - ولأول مرة - التحكم فى مخزون مياه النيل مع زيادة رقعة الأرض المزروعة فضلا عن توفير الطاقة اللازمة لتوليد الكهرباء والتى كان لابد منها لتشغيل آلات المصانع وإنارة المدن الجديدة والريف المصرى .

ومع أنه قد ترد الكثير من التحفظات على طريقة التطبيق ، وعلى القائمين عليه وعلى الآثار الجانبية أو الاجتماعية التى لم يحسب حسابها للبعض من تلك الإنجازات مما ذهب بالكثير من الفائدة المرجوة منها إلا أن هذه التحفظات لاتنفى أن عبد الناصر قد استهدف من وراء تلك التغييرات - فى جملتها - تحقيق التكافل وإقامة العدل الاجتماعى بين أبناء الشعب وبذلك فانه يتلاقى مع الإسلام فى غاية من أهم غاياته .

إلا أن تلاقى الناصرية مع الإسلام فى هذا الخصوص ، لايعنى بالضرورة أن الناصرية كانت ملتزمة بالاسلام عند إجراء هذه التغييرات أو أن الإسلام كان هو المحرك والباعث للتفكير فيها أو الإقدام عليها ، إذ هى لاتعتبر ذات صيغة اسلامية الا اذا كانت جزءا من مشروع إسلامى متكامل ينتسب الى الإسلام وتنضبط به حركته - وهذا بطبيعة الحال لم يكن واردا ، فالشواهد من فكر عبد الناصر كما عبر عنها فى خطبه وكتاباته ، تدل على أنه حين قام بالثورة لم يكن يعتنق أى فكر أو أيدلوجية معينة وانما كان "تجريبيا" أى أنه كان يبغى الإصلاح مستهدفاً معانى العدل والسلام الاجتماعى بشكل عام ومجرد ، متخذا معيار التجربة والخطأ - وحده - أساسا للتقييم ، إلا أنه فى أواخر الخمسينيات وأوائل الستينيات- خصوصا لدى وضع الميثاق فى أعقاب انفصال سوريا - أصبح يسارى النزعة ، اشتراكى المنهج حيث راح يستوحى الأفكار الاشتراكية ويقتبس التجارب المطبقة فى بعض الدول الإشتراكية - يوجوسلافيا على وجه الخصوص ، هذا ومن جهة أخرى فإنه لايمكن إغفال الجانب "البراجماتى" المتمثل فى الحرص على تأمين النظام والذى كان واحدا من مقاصد عبد الناصر التى تغياها من وراء تلك التغييرات - ان لم يكن أهمها على الإطلاق - ذلك أن رفع الظلم الاجتماعى عن الفقراء والكادحين وفتح الأبواب أمامهم للتعليم والعمل والتملك كان من شأنه أن يخلق قاعدة عريضة مستفيدة من النظام الحاكم ، وترتبط مصالحها ببقائه مستعدة للدفاع عنه ، مع مايتبع

ذلك - بالضرورة - وفى نفس الوقت من تقليص نفوذ وفاعلية القوى صاحبة الهيمنة والنفوذ اقتصاديا وسياسيا قبل الثورة والتى كانت تظهر العداء للثورة أو تتربص بها.

ومع أن الإسلام - كما قلنا - لم يكن أحد هواجس عبد الناصر فى احداث تلك التغييرات الاجتماعية إلا انه بعد أن اعتنق الاشتراكية اتخذها مذهبا وشعارا لنظامه ، وعندما تعرضت اجراءاته - وعلى وجه الخصوص - قرارات التأميم - للنقد والهجوم من بعض التيارات والنظم الرافعة لشعار الإسلام فى مصر وفى المنطقة العربية ، لم يتردد عبد الناصر فى أن يلجأ الى الإسلام للرد عليهم ليستمد منه الدفاع والتبرير ، حتى يؤكد أمام جماهير الشعب ذات النزعة الدينية القوية - أن إجراءاته تتفق مع الإسلام مستدلا على ذلك بشواهد من بعض الاجتهادات الفقيه كما أوعز الى بعض الرسميين من علماء الازهر أن يصدروا الفتاوى والبيانات التى تسانده فى دفاعه .

وإذا تركنا ما أحدثه عبد الناصر من تغييرات اجتماعية فى الداخل ، وانتقلنا الى ممارساته فى المجال العربى فيحسب له انه كسر احتكار الغرب للسلاح وذلك بأن أقدم على عقد صفقة الأسلحة التشيكية ، كما بعث بقوة فكرة القومية العربية ، ومن خلالها حشد الدول والشعوب العربية فى مواجهة القوى الأجنبية "واسرائيل" ومخططاتها التوسعيه ، وإحياء فكرة الوحده العربية بل أنه حقق أول تجربة وحدوية فى التاريخ العربى المعاصر .

أما فى السياسة الخارجية ، فقد حرص عبد الناصر خلال فترة حكمه على التصدى للمشاريع الاستعمارية والأحلاف العسكرية ، لا فى مصر وحدها وإنما على امتداد الوطن العربى كله ، وتبنى بقوة سياسة الحياد الإيجابى وعدم الانحياز بين القوتين الأعظم ، وهى سياسة حكيمة ذات مردود إيجابى سواء على المستوى الوطنى ، أم مستوى الأمن القومى العربى ، خصوصا وأن فترة حكمه قد صادفت اشتداد الحرب الباردة بين القوتين .

كذلك فقد ساهم عبد الناصر بالدعم والتأييد المادى - غالبا وبالتأييد ، السياسى والأدبى- دائما - لكافة الثورات وحركات التحرير التى اندلعت فى المنطقة العربية وفى أفريقيا والعالم الثالث وكان له دوره الإيجابى والمباشر فى نجاح الكثير من هذه الحركات واستقلال شعوبها ، مما جعله بلا جدال واحد من أبرز قادة التحرير فى هذا القرن .

فى هذه المجالات كلها - المصرية والعربية والخارجية - يمكن القول بأن هذه الممارسات والتوجهات - فى مجملها وبغير دخول فى التفاصيل والجزئيات - لاتتعارض مع الإسلام بل أنها تلتقى معه فى مقاصده العامة وأهدافه الكلية .

ظلم سياسى

وإذا كانت تلك هى نقاط التلاقى بين الناصرية والإسلام - فان هناك نقاطا فيها تمام التعارض بل تخاصم أشد مايكون الخصام . تلك هى التى تتصل بأسلوب الحكم وانعكاساته على حريات الأفراد وحقوقهم الأساسية والإنسانية - فالنظام الناصرى - كما عايشناه على أرض الواقع - نظام شمولى قمعى يقوم على حكم الفرد الواحد ، الذى يرتفع فوق المساءلة أو النقد ، ومثل هذا النظام يرفضه الإسلام من أساسه ، ويأبى أن ينسب اليه أو يقارن به ، وهذا أمر تفرضه طبيعة الإسلام نفسه ، فهو كدين ونظام - وبصرف النظر عن كثير من التجاوزات التى حفل بها التاريخ الإسلامى - حريص الحرص كله على تحقيق العدل بكل جوانبه ليس فقط العدل الاجتماعى بين الأفراد والطوائف والطبقات ، وإنما يحرص الإسلام أيضا - على المشاركة من جانب المحكومين مع التزامهم بالطاعة للحاكم ما لم يأمرهم بمعصية - فقد جعل أساس مشروعية ولاية الحاكم هو الانتخاب الحر أو البيعة الصحيحه - وإقرار حق المحكومين فى أن يرجع إليهم قبل أن يبت فى أمر من أمورهم ليأخذ مشورتهم (وشاورهم فى الأمر) (وأمرهم شورى بينهم) وكذا حقهم فى محاسبته ومساءلته اذا اخطأ فلا أحد فى الإسلام- سوى الله سبحانه - يعلو عن المساءله - فالله تعالى يقول (لايسأل عما يفعل وهم يسألون) ويقول الرسول الكريم (كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته) - وأيضا وحقهم فى عزله اذا خان العهد أو خرج على حدود البيعة - يقول أبو بكر رضى الله عنه : أطيعونى ما أطعت الله فيكم فإن عصيته فلا طاعة لى عليكم ، ومن بعده لم ينكر عمر رضى الله عنه من تصدى له قائلا : والله ياعمر لو رأينا فيك أعوجاجا لقومناه بحد السيوف ! وحين قال له أعرابى من عامة المسلمين إتق الله ياعمر ، ورد عليه قاءلا (والله لاخير فيكم إن لم تقولوها ولاخير فينا إن لم نسمعها).

وإذا كان نظام الحكم فى الاسلام يرفض الإستبداد من جانب الحاكم ، واستعلاءه على المساءله والحساب ويلزم بالمحكومين - فى المقابل - بالطاعة له مالم يأمرهم بمعصية - فأنه يحرص الحرص كله على احترام كرامة المواطن وصيانة حقوق الانسان أيا كان دينه أو عقيدته أو لونه - يقول الله تعالى (ولقد كرمنا بنى آدم) ويقول (من قتل نفسا بغير نفس أو فساد فى الارض فكأنما قتل الناس جميعا ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا) فمن الإثم الذى يحرمه الله ويأمر بالعقاب عليه ، أن يجنح صاحب سلطة الى قمع الناس والبطش بهم واذلالهم وترويعهم والاعتداء على حرياتهم وحقوقهم الطبيعية ، فليس فى الإسلام قبض على الناس

بغير حق ، ولا أخذ لهم بالظن أو الشبهة والله تعالى يقول : (ولا يجرمنكم شأن قوم على الا تعدلوا ، إعدلوا هو أقرب للتقوى) .

خلاصة القول :

أن الناصرية وان حرصت على تحقيق العدل الاجتماعى ، ورفع الظلم عن الفقراء ومحدودى الدخل - وهذا مقصد تتلاقى فيه مع الاسلام - إلا أنها فى ذات الوقت افترقت عن الاسلام وخرجت عن أحكامه - نصا وروحا - حين أخلت إخلالا واضحا "بالعدل السياسى" الذى ينبغى أن يسود علاقة الحاكم بالمحكوم ، وأقامت نظاما شموليا قوامه حكم الفرد الواحد الذى لايسأل ولا يحاسب ، وثم أمعنت - بقصد التمكين لهذا الفرد الحاكم - فى انتهاك حقوق الإنسان انتهاكات غير مبررة وهى انتهاكات أخذت شكل الظاهرة حيث لم ترتبط بظرف زمانى محدد ، أو تنتصر على مجموعة أو تيار سياسى معين - وانما طالت كل التيارات السياسية على اختلافها ، بل انها امتدت لتشمل المواطنين العاديين الذين لاشأن لهم بالسياسة أو العمل العام - ولاشك أن هذه الأنتهاكات والممارسات القمعية قد أحدثت أثرا سلبيا على سلوكيات هذا الشعب وقيمه ، فتفشت فيه العلل الخلقية التى تتفشى عادة فى الشعوب المستذلة التى تحكم حكما باطشا بغير قانون ، وأهمها النفاق والرياء والسلبيّة والانتهازية ، وشيوع روح التواكل وعدم المشاركة أو الاهتمام بالأمور العامة ، ايثاراً للسلامة أو اقتناعا بعدم الجدوى الأمر الذى أوجد "فراغا سياسيا" فى الشارع المصرى ، استثمره أصحاب الدعوات المتطرفة مما نعانى منه فى الوقت الحاضر .

لقد أعلى الله من كرامة الإنسان وصان حريته فى الاعتقاد الى أن يأبى أن يكره إنسان حتى على الإيمان فقال (أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين) ؟! وقال أيضا (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) ، لهذا فإن إكراه الناس : على الخضوع لحاكم أو نظام - أى حاكم واى نظام - هو أمر يأباه الله ويرفضه الإسلام .

عبد الناصر
ناصر الإسلام كدين
لا كشعار سياسى

د. محمد أحمد خلف الله

حينما ننظر فى شأن موقف الناصرية من الإسلام يجب علينا أن نميز بين الإسلام كعقيدة دينية ، والإسلام كمؤسسات تعليمية أو تربوية ، والإسلام كقوى سياسية .

فمن حيث الإسلام كعقيدة دينية نجد أن الناصرية ملتزمة به التزاما دينيا ، وليس أدل على ذلك من أن مجلس قيادة الثورة باعتباره الهيئة الرئاسية للدولة ، قد التزم بأن دين الدولة الرسمى هو الإسلام ، وبذلك لم يكن فيه أحد من غير المسلمين وذلك بخلاف الحكم ، أى الهيئات التنفيذية كالوزارات مثلا ، فقد كان فيها بعض إخواننا المسيحيين ، وهذا الموقف هو التزام دينى باعتبارأن رئاسة الدولة للمسلمين ، هنا أمر نستطيع أن نلحظه وهو أن الثورة حينما قامت بحل جميع الأحزاب السياسية أبقت على جمعية الإخوان المسلمين باعتبارها هيئة دينية ، وحين حدث الخلاف بين الناصرية والإخوان المسلمين تبين للناصرية أن الإسلام فى يد الأخوان المسلمين هو ، عمل سياسى وليس عملا دينيا ، ولذلك قامت بحل هذه الجمعية مؤخراً. وهذا انما يعنى أن الناصرية تؤمن بالإسلام كعقيدة دينية وتلتزم به كعقيدة دينية ، ولكنها لم تستثمره كعمل سياسى .

هذا فيما يخص الإسلام كعقيدة دينية ، أما مايخص الإسلام كمؤسسة تربوية وتعليمية ، فقد قامت الناصريه بتطوير الأزهر الشريف كمؤسسة تربوية وتعليمية ، وأحالتها إلى جامعة ، وأصبحت هذه الجامعة تمنح الشهادات العلمية كالدكتوراه ، ولم تقف هذه الجامعة عند حدود التعليم الدينى ، وانما تجاوزته إلى غيره من أنواع التعليم الأخرى حيث أنشأت كليات للطب والهندسة والتجارة ، وما إلى ذلك .

وأما الإسلام باعتباره قوى سياسة فالناصرية لم تؤمن به على أنه عمل سياسى ، إنما هو عمل دينى وأخلاقى ، ومن هنا وقفت فى مواجهة الجمعيات الدينية التى قامت بمحاولات عديدة ، ضد الثورة الناصرية ، والأمر الذى نشير إليه هنا هو أن الجمعيات الدينية التى تعبر عن الإخوان المسلمين ، قد التزمت بالإسلام كما يفهمه الباكستانيون وغير العرب من

المسلمين، وقاموا بتكفير المجتمع ، وتكفير الدولة ، وهذا أمر إن صح فى الباكستان والهند ، فلا يصح فى مصر ، لسبب بسيط جدا وهو أن رئاسة الدولة فى الهند كانت للمستعمرين ولغير المسلمين ، وبذلك يصدق عليها حكم أنها جاهلية أو كافرة ، أما فى مصر فلا يصدق هذا ، لا على المجتمع ولا على الدولة ، لأن المجتمع فى مصر متدين سواء أكان مجتمعا مسلما أو مجتمعا مسيحيا ، ومن هنا ظلت الناصرية ملتزمة بالإسلام كعقيدة دينية ولم تلتزم به كعمل سياسى .

عبد الناصر
كان متديناً وعلمانياً

د. يونان لبيب رزق

من خلال تأملى لتاريخ عبد الناصر ، أعتقد أن علاقته بالإسلام الدين أو الحضارة أو العالم، كان يحكمها-عدة اعتبارات أساسية من بينها :

أولا : على المستوى الداخلى للبلاد فى مصر ، نجد حرصه الشديد على مانسميه الوحدة الوطنية ، فهو دائما كان من خلال استقرائنا لمسيرته وتاريخه - يعطى لوحدة الجبهة الداخلية أهمية كبيرة ، خصوصًا أن أغلب نجاحاته تمت بالارتكاز على هذه الوحدة ، وإذا عدنا إلى عامى ١٩٥٣ و١٩٥٤ خلال التفاوض مع بريطانيا ، كانت بريطانيا تتفاوض مع سلطة واحدة، ولم تستطع اللعب على المبدأ الاستعمارى "فرق تسد" واعتبر عبد الناصر ثورة يوليو هى سلطة الشعب المصرى الوحيدة ، وهى من الإعتبارات التى حكمت نظرته الإسلامية .

ثانيا: أما صدامه مع الأخوان المسلمين فى اكتوبر عام ١٩٥٤ ، ذلك الصدام الذى أكد على أنه ليس مستعداً أن يأخذ بمنهج الصدام الذى بدأه الأخوان ، ويتجلى هنا مبدأين أساسيين : الأول : هو رفضه أن تملى عليه قوى داخلية سياستها مهما كانت ، والثانى : هو رغم تحالفه مع هذه القوة فى البداية إلا أنه رفض أن يأخذ بمنهجها ، وأقرر هنا أن هذين الأعتبارين - وغيرهما - هما اللذين حكما موقف عبد الناصر من الدين فى السياسة ، وأتصور أن عبد الناصر فى سياساته الداخلية كان "علمانيا" أكثر منه صاحب اتجاه دينى ، كما أن الاشتراكية والقومية العربية بمفهومها الناصرى ، كانت فى الأساس توجهات علمانية ، وخصوم عبد الناصر من أصحاب التيار الدينى يتهمونه بهذه التهمة ، ولا أدرى لماذا يعتبرونها تهمة ؟! انها حقيقة التعامل مع العصر ؛ فى الوقت الذى سمح فيه بأن توجد النبرة الدينيه دون أن تعلو ، فيما يمكن أن نسميه "حدود التون" . وإذا كانت السياسة هى محصلة عوامل مختلفة وأنغام مختلفة ، فإن النشيد الناصرى الذى قاد عبد الناصر عزفه ، احتوى بين نغماته هذه الاعتبارات السابقة .

هذا فيما يخص رؤية عبد الناصر السياسية للإسلام ، وبالنسبة للجانب الشخصى ، أعتقد أن عبد الناصر كان رجلا متدينا ، تتجلى علامات هذا التدين فى قيمة العامة وسلوكياته ،

فهو ممثل أمين لأبناء الطبقة الوسطى الصغيرة ، ومن طبيعتها أنها متدينة ، وهذا بخلاف الطبقة العليا أو الراقية التى لم تحظ بنصيب كاف من الثقافة الدينية ، ويمكننا القول أن عبد الناصر خير ممثل لطبقته المتدينة وفى تعبيره عنها ، ولم يتطلع أن يخرج عن فهمها للدين ، والذى يمثل ركنا أساسيا من نشأتها ، ولم أتوقع من عبد الناصر إلا أن يكون متدينا .

واتهام خصومه له بأنه ملحد ، أظنه اتهام غير صحيح ، أكدت عدم صحته محادثات الوحدة عام ١٩٦٣ ، وكانت سببا لنفوره من ميشيل عفلق وصلاح البيطار ، ومن شاركوا من ممثلى حزب البعث العراقى والسورى ، الذين سعوا لعقد الوحدة بين مصر وسوريا والعراق. ولايوجد شك فى أنه على المستوى الشخصى كان شخصا متدينا ، وعلى المستوى العام كان يضع الدين فى حجمه الطبيعى ، وأن استخدام الدين فى السياسة سوف يؤدى إلى شق الأمة ، وهو حريص على وحدة الجبهة الداخلية .

ولو قارنا بين عبد الناصر والسادات ، نجد أن "التون" الدينى ارتفع عند الأخير فى بداية خطبه وأحاديثه ، والتى حرص على أن يبدأها بحديث شريف أو آية قرآنية ، وحرصه على أوصاف مثل الرئيس المؤمن ، ودولة العلم والإيمان ، وكان السبب : عدم امتلاكه الرصيد الكافى للشعبية ، واكتشف أن الطريق إليها يأتى من طرح الرصيد الدينى ، فى حين لم يحتج عبد الناصر إلى مثل هذه الاشياء الشكلية ، ولم يكن ممعنا فى استجلاب الجماهير بزيادة الرصيد الدينى الشكلى .

وإذا انتقلنا إلى المستوى العربى نجد أن مفهوم القومية العربية للدين هو اعتباره أحد عناصر هذه القومية ، وليس العنصر الوحيد ، والمسألة هنا أكثر وضوحا سواء فى طبيعة خطب عبد الناصر ، أو الكتابات التى كتبت عن القومية العربية فى هذه الفترة ، وعبد الناصر كان يتشكك كثيرا فى استخدام الدين فى تجميع القوى الخارجية ، وكان انتمائه للحياد الإيجابى أو عدم الانحياز أكثر من الانتماء إلى المؤتمر الإسلامى فى حين حرص السادات على حضور المؤتمر الإسلامى والمشاركة فيه بنفسه ، وبالمقارنة بين وجود عبد الناصر فى ميدانى القومية العربية وعدم الانحياز ووجوده فى المؤتمر الإسلامى ، سنجد أن وجوده فى الميدانين الأولين أكثر وضوحا وجلاء ، وانما فى الميدان الأخير كان تأثيره ، منخفضا وهذا له دلالته . فهو لم يبتعد بمصر عن المحيط الإسلامى ، لكنه كان كثير الشكوك فى هذا الحضور ، لأنه كان يتمتع بجماهيرية أكبر من الارتكان إلى هذا المحيط لاستغلاله فى بناء شعبية خاصة به ، نظراً لأن المؤتمر الإسلامى كان يتمتع برئاسة خاصة موالية للغرب ولأمريكا على التحديد .

بشهادة التاريخ
إنجاز عبد الناصر الإسلامى

عمرو ناصف

الحديث عن ثورة يوليو والدين على أهميته وخطورته لم يأخذ حقه فى البحث والتحليل . اللهم الا من زواية واحدة انطلق منها أصحاب التيارات المضادة للثورة ولعبد الناصر . الفكر والطريق والإنجازات بهدف الطعن والتشويه ونحن هنا لسنا مضطرين للإنزلاق فى مطاردتهم والرد عليهم لكن احقاق الحق برضع النقاط فوق الحروف يتطلب استعراض فكر عبد الناصر وبيان دور ومكانة الذين فى هذا الفكر من خلال كتبه وخطبه وتصريحاته ومن ثم مقارنة ذلك بما تم فعلا فى عهد الثورة .

الدين فى فكر عبد الناصر

بداية نقول أن البحث فى موضوع فكر عبد الناصر والدين لايعنى محاولة كشف مدى إيمان جمال عبد الناصر الذى وصل البعض فى غيهم إلى حد تكفيره بل واتهامه بأنه كرس حياته لضرب الإسلام ومحاربته وإنما الهدف هو قياس درجة ارتباط الثورة بالدين من خلال فكر زعيمها وعلاقة ذلك كله بتحرير وبناء وتطور المجتمع العربى .

ولنبدأ بفلسفة الثورة كوثيقة مبكرة طرحها عبد الناصر لتوضيح خط الثورة .. ولاشك فى أن أول مايستوقفنا فى هذه الوثيقة هو تعيين عبد الناصر للدوائر الثلاث العربية والأفريقية والإسلامية ولنرى رأى عبد الناصر الخاص بالدائرة الثالثة ، يقول عبد الناصر ليس عبثا أن الحضارة الإسلامية والتراث الإسلامى الذى أغار عليه المغول الذين اكتسحوا عواصم الإسلام القديمة تراجع إلى مصر وأوى إليها فحمته مصر عندما وردت غزو المغول على أعقابه فى عين جالوت .

لقد أدرك عبد الناصر أن دور مصر الإسلامى له جذوره التاريخية وأسبابه الموضوعية وأن أحدفصول هذا الدور وهو عين جالوت لم يكن لأن مصر قد تطوعت بمغامرة غير محمودة العواقب لصد جيوش وإنما لأن مصر جزء لايتجزأ من الوجود الإسلامى بمعناه الدينى ومعناه الحضارى . ولعل الفقرة التالية من ذات الوثيقة تبرز مدى إدراك عبد الناصر لدور مصر فى هذا الصدد : وأبادر هنا فأقول أن الدور ليس زعامة وإنما هو دور تعامل متجاوب مع كل

العوامل يكون من شأنه تفجير الطاقة الهائلة الكامنة فى كل اتجاه من الاتجاهات المحيطة بنا ويكون من شأنه تجربة لخلق قوة كبيرة فى هذه المنطقة ترفع من شأن نفسها وتقوم بدور إيجابى فى بناء مستقبل البشر .

وفى إطار البحث عن أساليب التفاعل الممكنة بين المسلمين اقترح عبد الناصر أن يكون الحج قوة سياسية ضخمة فيقول : يجب أن تهرع صحافة العالم إلى متابعة انبائه لا بوصفه مراسم وتقاليد تصنع صورا طريفة لقراء الصحف وإنما بوصفه مؤتمرا سياسيا دوريا يجتمع فيه كل قادة الدول الإسلامية ، رجال الرأى فيها وعلماؤها فى كافة أنحاء المعرفة وكتابها وملوك الصناعة فيها وتجارها وشبابها ليضعوا فى هذا البرلمان الإسلامى العالمى خطوطا عريضة لسياسة بلادهم وتعاونهم معها حتى يحين موعد اجتماعهم من جديد بعد عام .

ثم يظهر جليا بعد ذلك مدى عظمة الدور الإسلامى فى ذهن عبد الناصر حين نراه يستعرض نماذج القوى البشرية الإسلامية الهائلة فى العالم والتى يجب أن تلتقى وتصبح قوة يحسب لها ألف حساب ولكن دون أن يحدث ذلك خلطا الأوراق بين ماهو دينى وماهو قومى فيقول فى خاتمة فلسفة الثورة : وحين أسرح بخيالى الى ثمانين مليونا من المسلمين فى إندونيسيا وخمسين مليونا فى الصين وبضعة ملايين فى الملايووسيام وبورما . وما يقرب من مائة مليون فى الباكستان وأكثر من مائة مليون فى منطقة الشرق الأوسط وأربعين مليونا داخل الاتحاد السوفيتى وملايين غيرهم فى أرجاء الأرض المتباعدة – حين أسرح بخيالى الى هذه المئات من الملايين الذين تجمعهم عقيدة واحدة ، أخرج باحساس كبير بالإمكانات الهائلة التى يمكن أن يحققها تعاون بين هؤلاء المسلمين جميعا تعاون لايخرج عن حدود ولائهم لأوطانهم الأصلية بالطبع لكنه يكفل لهم ولأخوانهم فى العقيدة قوة غير محدودة ، أما الميثاق فيستوقفنا بابه الأول حينما يطرح عبد الناصر الإيمان كأحد ضمانات نجاح النضال فيقول : ايمان لا يتزعزع بالله ويرسله ورسالاته القدسية التى بعثها بالحق والهدى إلى الإنسانية فى كل زمان ومكان .

ثم يعود لذات النقطة ولكن بتخصيص للدين الإسلامى فيقول : وفى إطار التاريخ الإسلامى وعلى هدى من رسالة محمد عليه الصلاة والسلام قام الشعب المصرى بأعظم الأدوار دفاعا عن الحضارة والإنسانية .

وفى الباب السابع من الميثاق يتحدث عبد الناصر عن حرية العقيدة الدينية وما للقيم الروحية النابعة من الأديان ومن دورها فى صنع الحضارات للارتقاء بالإنسان بغية الوصول الى -

الكمال . ثم يؤكد عبد الناصر على عدم وجود أى تعارض بين جوهر وروح الدين وبين تقدم الحضارات وتطور أشكال الحياة فالدين ثابت ومضمون أما المتغير والمتلون فهو يعنى التفاسير المستغلة للدين والذى تلجأ لها القوى الرجعية لحماية مصالحها وستر جرائمها يقول : "إن جوهر الرسالات الدينية لا يتصادم مع حقائق الحياة وأنما ينتج التصادم فى بعض الظروف من محاولات الرجعية أن تستغل الدين ضد طبيعته وروحه لعرقلة التقدم وذلك بافتعال تفسيرات له تتصادم مع حكمته الإلهية السامية".

ويقول أيضا فى الميثاق "أن القيم الروحية الخالدة النابعة من الأديان قادرة على هداية الإنسان وعلى إضاءة حياته بنور الإيمان وعلى منحة طاقات لا حدود لها من أجل الخير والحق والمحبة".

أما بيان ٣٠ مارس فيؤكد فيه عبد الناصر على قناعته بالقيم الروحية ودورها فى تخطى الصعاب والأمل فى المستقبل فيقول فى مستهل البيان "أن الموقف المؤمن والبطولى الذى اتخذته جماهير شعبنا فى ذلك الظرف العصيب نكسة ١٩٦٧ هو وحده الذى مكن للتحولات الهامة التى وقعت منذ ذلك الوقت من أن تحدث فعلها وأثرها بحيث يكون فى مقدورنا اليوم أن نقول بأمل فى الله عظيم إنه الآن أصبح فى مقدورنا أن نتطلع إلى المستقبل ومن دلائل الخير أنه يكون ذلك فى مقدورنا اليوم فى ذكرى عيد الهجرة بما تحمله إلى المؤمنين من معانى التضحية فداء للمبدأ والنضال المستمر من أجل الحق والصبر على المشاق فى سبيل نصر الله عزيزا وصادقا" .

ثم يعود فى ذات الوثيقة – وضمن ماسرده كمهام رئيسية فى المرحلة القادمة من النضال – فيذكر ضرورة العمل على تدعيم القيم الروحية والخلقيه ثم يقول فى نهاية البيان : اننا سوف نحقق كما حققنا وسوف ننتصر ؛ كما انتصرنا ولعل إرادة الحق فوق كل إرادة لأنها جزء من إرادة الله" بعد وثائق الثورة نستعرض بعض ما جاء فى خطب وتصريحات عبد الناصر بأخذ عناوين بعض القضايا الهامة ورؤية ما قاله عبد الناصر فيها : من خطابه فى عيد العلم ١٤-١٢-١٩٦٤ . "أن الأديان كلها كانت رسالة علم إلهى تلقاها الأنبياء بالإلهام القدسى ولم يحتكر واحد منهم ما تلقاه للإستفادة به لنفسه وإنما أشاعوا العلم رسالة فى الناس وجعلوا منه قوة تغيير اجتماعى تصنع المعجزات .

وفى مناسبة أخرى يقول : "منذ ١٤ قرنا خلت أشرقت السماوات والأرض بنور الله عز وجل وهبطت الرسالة المحمدية فأضاءت الكون بنور الهداية والتوحيد وأفاضت على البشرية نعمة السلام والإسلام . وحررت النفوس من الذل والعبودية ومنحت الإنسانية الحرية" .

وفى خطاب عيد العمال ١٦-١١-١٩٥٩ "إن قوة التقدم العلمى والقوى المتولده من زيادة الإنتاج يمكن أن تصبح مصدر خطر ما لم تستطع القيم الروحية والمعنوية أن تساير خطاها بل تسبقها لتمهد لها . يقول فى ذات الخطاب : العلم فى المعامل ضرورة والعلم فى المصانع ضرورة ولكن العلم فى قلوب الناس وفى ضمائرهم ألزم الضرورات .

فى افتتاح مجلس الأمة ٢٤-١١-١٩٦٦ "كانوا يريدون خلق تناقض مصطنع بين الإشتراكية والدين ناسين أو متناسين أن التناقض الحقيقى هو مابين استغلالهم لشعوبهم وبيعهم هذه الشعوب للقوى والمصالح الإستعمارية وما بين الدين الذى هو فى خلاصته دعوة إلهية الى العدل الاجتماعى وإلى المساواة بين الناس وإلى الحرية - هذه الشعلة المقدسة فى قلب كل إنسان" .

يقول جمال عبد الناصر فى خطبته : فلننظر إلى الإسلام فى أول أيام سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام - ماذا كان يملك ، لننظر إلى سيدنا عمر وإلى سيدنا أبو بكر ماذا كان يملك ، هذا هو الإسلام ويقول : الدين هو العدالة الاجتماعية والذى يريد أن يطبق الإسلام يوزع أموال المسلمين على المسلمين ويقول هذا هو الدين . الدين هو دين الحرية ودين المساواة ودين العدالة الاجتماعية هو دين من الأغنياء للفقراء ، ودين أموال المسلمين للمسلمين وليس الدين أن تحتكر فئة قليلة أو عائلة واحدة كل شىء وتترك شعبها جائعا . (من خطاب تكريم الرئيس مكاريوس ٣-٦-١٩٦١).

إن الإرتباط بين الدين والوطنية وثيق ومتين فكل منهما انتفاضة وطنية وهما فى الحقيقة نداء إلى الحرية احدهما من نور الله والثانى من انعكاس هذا النور على ضمائر البشر وفى افتتاح مجلس الأمة ١٩٧٠/٣/٢٤: إننا نقبل مشيئة الله فيما نحن به من الأم ولكننا نثق ثقة كاملة فى مشيئة العدل الإلهى ونؤمن إيمانا لا يتزعزع بأننا سنكون يد هذه المشيئة فى العدل الإلهى حينما تجىء اللحظة المناسبة قائلين بيقين الصادقين وما رميت إذ رميت لكن الله رمى. "خطاب عيد العمال ١٩٦٩/٥/١" .

وحينما نتطلع الى ماكنا فيه ونقارنه بما وصلنا إليه فإنه لايسعنا إلا أن نتوجه بالحمد والشكر لله عز وجل والا أن نشعر بالإطمئنان إلى ما يستطيع العمل الإنسانى أن يحققه بالإيمان والصبر ، وبالجهد المستمر والأمل فى نصر الله .

بعض إنجازات الثورة فى مجال الدين

ونكتفى بهذا القدر من كلمات عبد الناصر التى يصعب حصرها والتى تبين مكان الدين فى فكره لننتقل الى الجزء الثانى وهو استعراض بعض ما تم إنجازه فى عهد جمال عبد الناصر فى هذا الصدد .

أولا : دور العبادة :

حتى عام ١٩٧٠ بلغ عدد المساجد التابعة لوزارة الأوقاف ٣٥١٦ مسجدا وكان عدد المساجد الأهلية التى يقيمها الناس بجهودهم الذاتية ١٤٣٨٤ مسجدا وكانت هذه المساجد تعانى من المتاعب نتيجة قلة الاعتمادات وعدم وجود خطباء وأئمة وإن وجدوا فبعضهم دون المستوى ولهذا صدر القرار الجمهورى رقم ١٥٧ لسنة ١٩٦٠ بأن تقوم وزارة الأوقاف بضم بعض هذه المساجد إليها وقامت الوزارة بضم الف مسجد على دفعتين - الأولى عام ١٩٦٢ وبلغ عددها . ٨٠٠ والباقى عام ١٩٦٣ ولم يمنع أو يحد ذلك من إقدام الناس على إقامة المساجد الأهلية والتى بلغت عام ١٩٧١ ، ١٥ ألف مسجد .

ثانيا : المؤسسات والمؤتمرات والإسلامية :

أنشىء عام ١٩٥٤ المؤتمر الإسلامى وقد اعتبر الباحثون هذا المؤتمر تجسيدا كاملا فى تلك الفترة لوحدة وتضامن العالم الإسلامى خاصة أن هدف قيادة الثورة من وراء المؤتمر كان تحقيق التضامن والتعاون بين الشعوب الإسلامية لخير المسلمين أنفسهم .

فى عام ١٩٦٠ طورت فكرة المؤتمر الإسلامى وانشأت الثورة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ليؤدى دورا محليا ودورا على نطاق العالم الإسلامى ويضم المجلس عدة لجان فنية يشترك فيها عدد كبير من أعلام العلماء وكبار الباحثين بالأزهرو أساتذة الجامعات المتخصصة فى الدراسات الدينية وأساليب الدعوة ، ومن لجان هذا المجلس :

أ- لجنة إحياء أمهات كتب السنة وقد أصدرت هذه اللجنة مقدمة البخارى وصحيح البخارى .

ب- لجنة التعريف بالإسلام وقد أصدرت منذ عام ١٩٦٠ حتى عام ١٩٧٠ ، ٥٦ كتابا .

ج- لجنة القرآن المرتل . والتى أصدرت حتى عام ١٩٧٠ المصحف المرتل برواية حفص مكونا من ٤٤ إسطوانة وبرواية ورش مكونا من ٦٨ اسطوانة والمصحف المعلم مكونا من ٧٥ اسطوانة .

د- لجنة القرآن والحديث وأصدرت المنتخب فى تفسير القرآن . وكتاب القصص والقرآن والطبائع النفسية . وكتاب الإمام فخر الدين الرازى وكتاب الأحاديث القدسية الجزء الأول والثانى والمنتخب من السنة ثمانية أجزاء .

وأنشأت الثورة مدينة ناصر للبعوث الإسلامية لتستوعب ثلاثة آلاف طالب مسلم أصبحوا بعد ذلك ستة آلاف من الوافدين من أكثر من ٦٥ دولة يقيمون على حساب مصر ليعودوا إلى بلادهم دعاة للإسلام .

فى ١٩٦١ أصدرت الثورة القانون ١٣ لسنة ١٩٦١ والذى عرف بقانون تطوير الأزهر وقد تضمن أن الأزهر يشمل خمس هيئات هى :

١- المجلس الأعلى للأزهر .

٢- مجمع البحوث الإسلامية .

٣- إدارة الثقافة والبحوث الإسلامية .

٤- جامعة الأزهر .

٥- المعاهد الأزهرية .

ولأول مرة فى تاريخ الأزهر يتكون مجمع الحوث الإسلامية الإسلامية من كبار علماء الإسلام الذين يمثلون جميع المذاهب الدينية فى سائر بلاد الإسلام .

وفى الفترة من ٢٢ حتى ٢٥ سبتمبر ١٩٦٩ وبناء على دعوة مصر عقد أول مؤتمر قمة اسلامى بالرباط وحضره رؤساء وملوك وممثلو ٢٣ دولة وكان ذلك فى أعقاب حريق المسجد الأقصى فى ٢١ أغسطس ١٩٦٩ .

- فى مارس ١٩٧٠ عقد فى القاهرة مؤتمر مجمع البحوث الإسلامية وحضره ممثلون عن مختلف بلاد العالم الإسلامى .

- عملت الثورة ونجحت فى إحياء لجنة التقريب بين المذاهب .

ثالثا : الأزهر والتعليم الأزهرى

منذ عام ١٩٥٠ وحتى ١٩٦٠ كانت الأهداف التربوية للمعاهد الأزهرية تقوم على تزويد الطلاب بثقافة عامة فى الدين الإسلامى واللغة العربية وإعدادهم للدخول بالقدر الكافى من الثقافة الإسلامية والمعرفة والخبرات .

وتضمن القانون ١٣ لسنة ١٩٦١ آهداف جامعة الأزهر لتكون .

- حفظ التراث الإسلامى
- بعث الحضارة العربية
- إظهار حقيقة الإسلام
- العمل على رقى الآداب وتقدم العلوم والفنون
- تزويد العالم الإسلامى والوطن العربى بالمتخصصين
- تخريج علماء متفقهين فى الدين
- تأهيل عالم الدين للمشاركة فى الدعوة
- توثيق الروابط الثقافية والعلمية مع الجامعات والهيئات الإسلامية والعربية والإجنبية

كليات جامعة الأزهر

١- أصول الدين أنشئت عام ١٩٣٠ وطورت أقسامها وعدلت خطة الدراسة بها سنة ١٩٦١ .

٢- كلية الشريعة والقانون أنشئت عام ١٩٣٠ وطورت أقسامها وعدلت خطة الدراسة بها سنة ١٩٦١ .

٣- كلية اللغة العربية أنشئت عام ١٩٣٠ وطورت عام ١٩٦١ .

٤- كلية التجارة عام ١٩٦١ .

٥- كلية البنات الإسلامية عام ١٩٥٢ .

٦- كلية الهندسة عام ١٩٦١ .

٧- كلية الطب عام ١٩٦١ .

٨- كلية التربية أنشئت بموجب قرار جمهورى رقم ٦٠٦ لسنة ٦٤ .

٩- معهد الدراسات الإسلامية ١٩٦٥ .

١٠- معهد اللغات والترجمة عام ١٩٦٥ .

رابعا : الدين والإعلام :

الإذاعة

أنشأت الثورة إذاعة القرآن الكريم وزودتها بمناهج حديثة فى التفسير والدين لإسماع ملايين المسلمين فى شتى بقاع الأرض ، وقد بدأ إرسالها فى مارس سنة ١٩٦٤ وكانت المساحة المخصصة للقرآن الكريم فيها ٨٣٪ من جملة الإرسال ، والباقى للأحاديث الشريفة والتفسير والفتاوى .

أما فى بقية الإذاعات فقد حرصت الثورة على إعطاء القرآن الكريم أكبر عناية ، فبعد أن كانت إذاعته مقصورة على برنامج واحد ولاتزيد على ساعة فى اليوم أصبح القرآن يذاع فى كل الإذاعات المصرية .

ففى البرنامج العام إحتلت البرامج الدينية من عام ٥٢-١٩٦٢ حوالى ٤١ ساعة أسبوعيا، ووصلت من ١٩٦٨ حتى ١٩٧٠ إلى حوالى ٧٠٧ ساعات وعشرين دقيقة .

أما متوسط مساحة البرامج الدينية فى صوت العرب وإذاعة الإسكندرية وإذاعة فلسطين وركن السودان والبرنامج الأوربى فكانت حوالى ١٠٪ من إجمالى الإرسال اليومى .

التليفزيون

اهتم التليفزيون منذ إنشائه بالبرامج الدينية وفى عام ١٩٦٣ بلغ نصيبها فى القناة الأولى ٣ر٧٪ من إجمالى الإرسال .

وقد زادت المساحة لتصل عام ١٩٧٠ إلى ٥ر٨٪ وفى عام ١٩٦٦ أنشئت مراقبة للبرامج الدينية تختص باعداد وتقديم البرامج الدينية التى تكفل توعية المواطنين دينيا وتوسيع ثقافتهم الدينية وذلك بتقديم القرآن والأحاديث والندوات والاحتفالات الدينية المختلفة كما حرص التليفزيون على نقل شعائر صلاة الجمعة والآذان ونقل شعائر صلاة العيدين ومقتطفات من شعائر احتفالات المسيحيين الدينية .

الأفلام الروائية والتسجيلية

١- فيلم انتصار الإسلام ١٩٥٢

٢- بلال مؤذن الرسول ١٩٥٣

٣- السيد البدوى ١٩٥٣

٤- بيت الله الحرام ١٩٥٧

٥- خالد بن الوليد ١٩٥٨

٦- الله أكبر ١٩٥٩

٧- وإسلاماه ١٩٦١

٨- شهيدة الحب الإلهى ١٩٦٢

٩- رابعة العدوية ١٩٦٣

١٠- الناصر صلاح الدين ١٩٦٣

١١- هجرة الرسول ١٩٦٤

١٢- فجر الإسلام إنتاج ١٩٧٠ وعرض ١٩٧١

١٣- الأزهر الشريف ١٩٦٩

١٤- الأزهر فى ألف عام ١٩٦٩

الأفلام المسيحية :

١- هروب العائلة المقدسة ١٩٦١

٢- دير سانت كاترين ١٩٦١

٣- المتحف القبطى ١٩٦٢

٤- أجراس السلام ١٩٦٥

٥- عيد السعف ١٩٦٨

٦- مرقص الرسول ١٩٦٩

٧- عيد القيامة ١٩٦٩

٨- نقل رفات القديس مرقص ١٩٧٠

الصحافة والنشر الدينى

أولا : صدرت مجلة منبر الإسلام باللغات العربية والإنجليزية والأسبانية ، وسلسلة كتب بعنوان كتب إسلامية ، وبدىء فى إصدارها فى ١٥ فبراير عام ١٩٦١ ، وكانت تصدر كل نصفَ شهر عربى ، وصدرت سلسلة أخرى بعنوان دراسات فى الإسلام صدر منها حتى نهاية

١٩٧٠ -١٠٤ أعداد وترجمت إلى اللغات الحية واللغات المحلية لشعوب أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية .

ثانيا : تم تسجيل الآذان وكيفية الوضوء ، وتعليم الصلوات الخمس باللغات العربية والإنجليزية والفرنسية والألمانية والأسبانية والأوردية والأندونيسية والسواحلية والفولانية والبرتغالية على إسطوانات .

ثالثا : صدرت نشرات دورية للتوعية الدينية عن إدارة التوجيه المعنوى بوزارة الحربية .

رابعا : نشرات مجمع البحوث الإسلامية

خامسا : بلغ مجموع ماتم توزيعه من مطبوعات باللغة العربية والإنجليزية والفرنسية حتى عام ١٩٦٦ مليون و٤٠٠ ألف مطبوع .

سادسا : صدرت مئات العناوين لكتب إسلامية لأعلام الفكر والدين فى مصر يصعب حصرها .

خامسا : فى مجال حماية الدين

١- أصدر الرئيس جمال عبد الناصر قراراً بحل طائفة البهائيين المنحرفة وأمر بإهداء دارهم بالعباسية وأموالهم الى الجمعية العامة للمحافظة على القرآن الكريم .

٢- فى ٢٣ يوليو من كل عام كانت أولى المحافظات فى الجمهورية نشاطا فى إفتتاح مدارس القرآن الكريم وتخريج أكبر عدد من الحفظة تحصل على كأس جمال عبد الناصر .

٣- تم تسجيل المصحف بصوت الشيخ محمود خليل الحصرى" ووزعت مجموعات كبيرة منه داخل مصر وخارجها لمواجهة تحريف إسرائيل للقرآن .

٤- أوصى جمال عبد الناصر أن يقوم الأزهر بجمع كل الأحاديث الإسرائيليه المنسوبة زورا إلى الرسول عليه الصلاة والسلام فى كتاب يوزع على الراغبين لتسهيل عملية فرز الأحاديث .

٥- أصبح لزاما على كل مدرسة ثانوية أن توزع المصحف الشريف على كل طالب بالمجان عند بداية كل عام دراسى .

٦- أصبحت مادة الديانة مادة أساسية فى المدارس ويشترط لانتقال الطالب من صف إلى صف أعلى الحصول على ٥٠٪ على الأقل من مجموع درجاتها .

٧- صدرت عام ١٩٥٩ أخطر وأهم فتوى يصدرها الأزهر الشريف بجواز التعبد وفق المذهب الشيعى الجعفرى ، وأصدر الشيخ محمود شلتوت شيخ الجامع الأزهر فتواه الشهيرة بإعتبار المذهب الجعفرى الأثنى عشرى مذهبا خامسا فى الإسلام - وكانت هذه الفتوى سدا منيعا فى وجه دعاة الطائفية والتعصب المذهبى .

سادسا : الإهتمام بالدين خارج الحدود

١- حتى عام ١٩٦٥ بلغ إجمالى ماتم إهداؤه إلى العالم الخارجى ٩٣٢ مصحفا مرتلا ، ١٠٨٤ إسطوانة صلاة ، ٨٠٩٠٢ مصحف شريف ، ٣٠٢٤٩٩ كتابا ومجلة إسلامية ، أرسلت إلى بلدان القارات الست .

"راجع بيان المجلس الأعلى للشئون الإسلامية يوليو ١٩٦٥" .

٢- تم إمداد الطلاب الوافدين بإحتياجاتهم من المصاحف والمطبوعات والكتب الدينية . وبلغ جملة ما تم توزيعه على هؤلاء الطلاب حتى نهاية شهر يوليو ١٩٦٥ ، ١٠٠٠٠ مصحف شريف ٣٥٠٠٠ كتاب ومجلة .

٣- تأسيس وتعمير المساجد والمراكز الإسلامية : فبلغت جملة المعونات المالية لقارة أفريقيا ٢٤٨٨٦ جنيها حتى يوليو ١٩٦٥ ولقارة آسيا ٥٢٧٠٥ جنيهات بالإضافة إلى ٤٩٣ جنيها إلى البرازيل .

٤- أرسلت بعثات الوعظ والإشاد وقراءات القرآن الكريم وتعليم اللغة العربية . فتم ترشيح نخبة من العلماء ، ومشاهير القراء وإيفادهم إلى أندونيسيا والباكستان - الهند - الملايو - الفلبين - لبنان - الصومال - السودان - بورما - الكويت - سيراليون - تابلاند - غانا - مالى - توجولاند .

وبعد ذلك الاستعراض المختصر والمكثف لدور الدين فى فكر عبد الناصر . ودور عبد الناصر فى حماية ونشر الدين والذى يمكن أن نسهب فيه أضعاف أضعاف ماورد نرى أن الأوان قد حان لأن يضع المتهجمون على عبد الناصر هذه الحقائق نصب أعينهم ويسألوا أنفسهم سؤالا خالصا لوجه الله تعالى :

ماهو حجم ما قدمه كل منهم أو ماقدموه مجتمعين لخدمة ونشر الدين الإسلامى مقارنة بما قدمه جمال عبد الناصر ولأن من كفر مؤمنا فقد كفر فإننا ندعوا الله العلى القدير أن يغفر لهم تجنيهم على جمال عبد الناصر .



تعقيب



عن الناصرية والإسلام

والإستقلال الحضارى

د . عبد الوهاب المسيرى

تتسم الحلول التي كان يطرحها مفكرو ما يُسمَّى «عصر النهضة» لمشاكل الأمة بكثير من الشجاعة والبساطة ، فقد تصوروا أن هناك حلاً سريعاً وعاجلاً وناجحاً لهذه المشاكل هو استيراد الأفكار والنظم الغربية بقضها وقضيضها ثم تطبيقها بشكل مباشر على مجتمعاتنا العربية . ومن ثم أصبح هدف المشروع الحضاري العربي هو اللحاق بالغرب ، وأصبح النقل من الحضارة الغربية هو شغلنا الشاغل .

وكانت عملية "النقل" تتم دون اكتراث كبير بالخصوصية الاجتماعية والتاريخية والثقافية لمجتمعاتنا ، فتم نقل أعمال أرسطو وشكسبير وراسين وكورني ونيتشه ... إلخ ، دون محاولة تقديمها من خلال رؤية نقدية أو وضعها في سياقها الاجتماعي والثقافي والتاريخي الخاص ، ودون أي اجتهاد حقيقي لوضعها داخل إطارها الحضاري بحيث يمكن للقارئ العربي أن يقرأها قراءة نقدية فيعي ما جاء فيها بشكل أعمق وأكثر إبداعاً . ومع هذا لابد من كلمة إنصاف في حق هؤلاء المفكرين ، فهم كانوا قد استبطنوا النماذج المعرفية العربية والإسلامية التي نشأوا في أحضانها وتربوا في ظلالها ، وافترضوا وجودها وفعاليتها ، ولذا لم يكلف الكثير منهم نفسه الحديث عنها اعتقاداً منهم أنهم لا حاجة لهم بذلك ، فهي قائمة بالفعل في النفوس ، تمارس توجيهها من خلال مؤسسات المجتمع المختلفة . ولذا كان جل حديثهم عن عظمة الحضارة الغربية وتقدمها وإنجازاتها ، دون وعي نقدي كبير بها ، ودون موازاة هذا الحديث بالحديث عن جذورنا الاجتماعية والثقافية والتاريخية وعن تراثنا وإنجازاتنا . ولم يكن يدور لهم في خاطر أن حديثهم المبتسر هذا عن عظمة الحضارة الغربية الذي كان يوازنه إدراك عميق صامت لتجذر النماذج المعرفية العربية الإسلامية ، سيتحول في يد أجيال لاحقة إلى عصا لضرب الذات ومعول لهدمها وللهجوم على التراث والتاريخ (وفي نهاية الأمر كل القيم) إذ سلك الجميع «طريق النقل السريع» وكأن العقل ، هبة الله للإنسان ، هو جزء من جهاز

ملحوظة للقارىء : أرقام الصفحات المشار لها فى النص مرتبطة بطبعة سابقة من الكتاب .

التشريحي وحسب ، يتركز أساساً في الأذنين اللتين تسمعان باحتراس شديد لكل "جديد" يأتي من هناك ، من ذلك العالم الغربي المتقدم ، الذي ملك علينا شغاف قلوبنا .

ولكن منذ أواخر الثلاثينيات شهد فكر عصر النهضة تراجعاً تدريجياً ، ولم يعد يلعب الدور المركزي الذي كان يلعبه فيما سبق . إذ يبدو أن المنطقة العربية بأسرها بدأت تشعر بأن تاريخها ليس مجرد زخرفة يمكن أن توظف أو تنبذ حسب الطلب ، وأن ما أنتجته من أشكال حضارية ونظم معرفية وقيمية ليس مجرد إضافات مفيدة أو ضارة ، وإنما هو من صميم كيانها. لكل هذا لم يعد من الممكن قبول الفكر التغريبي الذي يجعل من الغرب المرجعية النهائية والذي يشعر بالاستلاب أمام كل ما هو "غربي" وأمام كل "جديد" يأتي من هناك ، سواء كانت الأفكار أم السلع . بل ويلاحظ أن كثيراً من مفكري عصر النهضة أنفسهم (طه حسين – هيكل – العقاد – وأخيراً زكي نجيب محمود) بدأ يرى خطورة هذا التغريب المتطرف فأخذوا يفصحون عن بعض النقط المرجعية الصامتة وعادوا إلى التراث يكتشفونه ويحاولون أن يولدوا الجديد منه بدلاً من استيراده .

من رحم هذا الإدراك بعبث الاستيراد وضرورة الإبداع والتوليد ، ولدت كثير من الحركات السياسية القومية والإسلامية في العالم العربي والعالم الإسلامي ومن بينها الناصرية . وليس من المستغرب أن تكون نقطة انطلاقها هي نقد الحداثة الغربية ، وأن يكون هذا هو الموضوع الأساسي الكامن في الدراسات التي يضمها هذا الكتاب القيم . فعلى سبيل المثال لا الحصر ، تناول عبد الحليم قنديل (محرر هذا الكتاب) هذا الموضوع ووصل إلى لبه حين لخص رؤية الحداثة الغربية للإنسان بقوله : " إن التقدم العلمي والصناعي كان من المفروض أن يعلو بالإنسان ليصبح إلهاً متحرراً من قيود الطبيعة ، ومستخدماً إياها كأحجار في بناء عالم يخلقه بنفسه . وكانت النتيجة ضياع الوعد بالسعادة . لم يصبح الإنسان هو نفسه ، بل أصبح مجرد ترس في آلة استهلاك ضخمة . وتساوت الرأسمالية مع الشيوعية في المصير ، كلاهما غلبته دوافع اللذة وتحقيق الحد الأقصى من المنفعة وشهوة التملك " (ص ٦٦) . وبأسلوبه الرائع يتحدث بن بيلا عن " ميلاد عقلانية مبتذلة تشكل خلفية النظام كله ، تعطي الأفضلية للكمي وللعلوم الدقيقة زعماً . كل ذلك جعل من المصنع كاتدرائية لدين جديد ، ومن الربح الأصل لكنيسة جديدة " (ص ٣٤٥) . إن التركيز في هذا الخطاب ليس على الأشياء المجردة أو قوانين الطبيعة العامة أو معدلات الإنتاج الماديه ، فالتركيز دائماً على الإنسان .

ثم يتحدث بن بيلا عما يمكن تسميته «ثمن التقدم» ، وهو ملف لا يفتحه إلا من يريد أن يعيد النظر في الأيديولوجيات المهيمنة ، أما المحافظون (من دعاة الاستنارة والتقدم حسب -

النمط الغربي وسالكي طريق النقل السريع) فيلزمون الصمت تماماً بخصوص هذه الإشكالية ، فهمهم هو اللحاق بركب التقدم دون تساؤل عن مضمونه أو ماهيته أو اتجاهه أو حتى ثمنه . يقول بن بيلا : " إن هذا الإله الصناعي الحديث اغتال عرقاً بكامله «العرق الأحمر» وأخذ زبدة عرْق آخر «العرْق الأسود» عن طريق النخاسه واستعباد ١٠ ملايين " (مما قد يضع عدد ضحايا هذه العملية نحو ١٠٠ مليون إنسان باعتبار أن عبداً واحداً يحتفظ به النخاسون الغربيون كان يُقتل مقابله ٩ عبيد) . كما يشير إلى سكان المكسيك الذين تم إبادتهم وإلى سكان الجزائر الذين أبيدت الملايين منهم أثناء هباتهم الثورية ضد الاستعمار الفرنسي . ثم يضيف بن بيلا قائلاً : " وكنتيجة طبيعية للتركيز الاقتصادي المتعاظم دوماً من أجل ربح دائماً أكثر ، ظهر تركيز سياسي أدى إلى نهايته المنطقية : حربين عالميتين ، الأولى كلفت الإنسانية ٢٠ مليون قتيل ، والثانية ٥٠ مليون . ومن نتائج ذلك أيضاً : معسكرات الجنود وغرف الغاز العنصرية، والجولاج ومستشفيات الأمراض العقلية لمعارضي موسوليني وهتلر وستالين ، قنابل هيروشيما وناجازاكي العنصرية ومبيدات الأوراقَ التي أسقطت بآلاف الأطنان في فيتنام ، والأنهار والبحيرات والبحار الملوثة ، والهواء الملوث أيضاً مع رواسبها الاجتماعية " (ص ٣٤٨) .

هذه الجنازة الإبادية الهائلة التي أقامتها الحضارة الغربية ليست نهاية المطاف ، فهناك جنازة الأحياء المستمرة إذ " لابد أن نضيف إلى كل هذا تلك الحشود البشرية الهائلة من الرجال والنساء والأطفال المحبوسة ١٨ ساعة يومياً بين جدران المصانع ، هذه الكنائس الجديدة ، تلك الحشود البشرية الهائلة باتت قرباناً على مذبح مامون الجديد : الربح " (ص ٣٤٨) .

وقد يقول قائل إن هذه كلها إن هي إلا مجرد "انحرافات" عن نموذج يظل في جوهره إنسانياً، ولكن بن بيلا يضع النقط على الحروف ، فهو يذهب إلى أن عمليات الإبادة والاسترقاق إن هي إلا " حلقات في نفس السلسلة يشد بعضها بعضاً ، ويبشر أحدها بالآخر ، وأولها متضمن سلفاً في آخرها . من أول هندي أمريكي أغتيل إلى مبيدات الأوراق في فيتنام، يوجد نفس المنطق المرعب الذي حدد انحرافاً في مسيرة المصير البشري لم ينج من شره أحد" (ص ٣٤٩) . إن بن بيلا ، شأنه شأن كثير من المساهمين في هذا الكتاب ، يربط بين الحداثة الغربية والاستعمار الغربي . بل إنه يذهب إلى أعماق هذا النموذج الحداثي ويبين كيف أنه يستعمر الحياة نفسها (على حد قول هابرماس) فهو يقوم بتفكيك الجميع في الشرق والغرب ، من الخارج والداخل : " والتبذير ، هو بالتأكيد حطام هذه الأشياء ، هذا التلوث

الذي يعلن إفلاس النموذج الذي قامت عليه الحضارة الحديثة بكاملها . بهذا الإطار الضيق الذي يقدمه للإنسان ، بهذا الانتقاص لكل ما يجعل حياته نوعية ، بالهواء الذي يتنفسه ، وبالماء الذي يشربه ويلعب فيه ، بالمعمار الذي يخنقه والذي يجعله كل أسبوع يبحث بحثاً مسعوراً عن فرار قصير إلى الطبيعة نفسها التي يعمل جاهداً على تدميرها دون رحمة . لكن التبذير هو أيضاً وخصوصاً تبذير الإنسان . فكل واحد يؤثر في الآخر كنوع من الفعل ورد الفعل . وهذا الجرم يطال الغرب والشرق معاً " (ص ٣٤٩) .

ونفس المستوى التحليلي (الذي نسميه «نماذجياً») نجده في دراسة عبد الحليم قنديل الذي يؤكد أن مصدر الكارثة هو النموذج الغربي ذاته . " أبادوا شعوباً بأسرها مثلما حدث للهنود الحمر واسترقوا الزنوج ، ونهبوا ثروات العالم الثالث كله ، وشنوا حربين عالميتين ونفذوا الثالثة في حرب الخليج الأخيرة " . ثم ينتقل عبد الحليم قنديل (شأنه شأن بن بيلا) من البراني (الإبادة الجسدية) إلى الجواني (التعصب والتفكيك) : " لم تنجح الأفكار الوضعية الغربية في ملء فراغ الروح ، بل غذت كلها نزعة التفوق والتعصب العرْقي . حتى الماركسية بدعاويها الإنسانية لم تبرأ من النزعة العنصرية بتسليمها بـ «حد المنفعة الاقتصادية» ، وتبريرها للظاهرة الاستعمارية على أنها تحديث للمجتمعات المتخلفة حضارياً ، وباعتبارها تاريخ التطور الأوربي تاريخاً للعالم كله . وقبل الماركسية ، ومع ظهورها كانت الأفكار العرْقية تنتعش بشدة ، خاصةً مع كشوفات داروين البيولوجية ، بدأت الموجة العرْقية – قبل داروين – بـ «جوبينو» الذي حجز للجنس الأبيض مكانة الإنسان الأعلى أما الصفر فيمثلون «العقل العملي والمقيد» وترك للسود مكانة «العقل المنحط» " (ص ٦٧) .

ومن هذه البيضة خرجت كل الأفاعي : النازية والصهيونية وأخيراً ظهر أسوأ مواليد الحضارة الغربية "اليمين الجديد [الذي] يحكم أمريكا و [الذي] تقوى حركاته في أوربا كلها".

ولنلاحظ مرة أخرى أن النقد دائماً على مستوى النموذج وأنه لا يقنع بلمس السطح بل يتعمق ويصل إلى الأعماق إلى أن يصل إلى رؤية الإنسان (على عكس مفكري عصر النهضة الذين يتحدثون دائماً عن معدلات الإنتاج أو عن المنتجات الحضارية "الراقية" خارج أي إطار نقدي ودون التوجه لإشكالية ثمن التقدم، وأثر هذا التقدم على الإنسان باعتباره إنساناً ، ودون أن يتناولوا هذه الظاهرة العالمية المدمرة ، اللصيقة بالحضارة الغربية الحديثة ، أي ظاهرة الإمبريالية) .

وفي تناوله لإشكالية الحداثة الغربية يتبع مجدي رياض نفس المنهج . فالحضارة الغربية تدور حول النظريات العلمية "نظريات تتغير وتتطور بشكل دائم ، ولكن العلم لا يقدم ما يشبع البحث الإنساني المتلهف نحو المعرفة الوجودية ، فالعلم لا يتعامل مع الكلي والنهائي (تفسير العلة والسبب وراء الحدوث : لماذا يحدث ما يحدث ؟) وإنما يقنع بالتعامل مع آليات الواقع (كيف يحدث ما يحدث ؟) داخل إطار مادي" . ثم يرى مجدي رياض انعكاس هذا على الإنسان ، فالرؤية المادية جعلت المادة "مصدراً للقيم ومعياراً لها" . وأدت إلى افتقاد العلم والتكنولوجيا إلى الغائية مما دفع بالعلم إلى خدمة الحروب التدميرية - كالحرب العالمية الأولى والثانية والتسلح الذري - بالإضافة إلى تلوث البيئة وإلى استخدام الأجهزة العلمية ، في الإعلام مثلاً ، في الغزو الثقافي للشعوب الفقيرة بل في تدميرها النفسي والأخلاقي . و"إذا كانت أزمة الحضارة الأوربية قد تجسدت في عدم القدرة على صياغة مفهوم ودور فعلي للإنسان ، فإن نقطة البدء كانت حينما شطرته إلى إنسان البُعد الواحد ومن ثم وصلت إلى الإنسان الوجودي ... الآلي ... الأناني ... العنصري . لقد تمثل الخواء الروحي وعدم التوازن لإنسان هذه الحضارة في ظاهرة الفيلسوف ألتوسير ، الماركسي الفرنسي ، فلقد تصاعد اضطرابه النفسي وفَقَد توازنه حتى انتهى به إلى خنق زوجته بيده دون سبب ، وبهدوء شديد ذهب إلى أصدقائه من الجيران ليخبرهم بما فعل (ص ٢٩١) .

إن هذه الصورة الأخيرة ، صورة واحد من أهم فلاسفة الغرب في العصر الحديث وهو يخنق زوجته بعقلانية شديدة وبإجرائية باردة تصلح تعبيراً عن هذه الحداثة الغربية العقلانية التي تودي بالإنسان . أو كما يقول قنديل مقتبساً ألبرت شفايتزر : " هذا الإنسان الأعلى الذي يمتلك قوة تفوق قوة الإنسان لم يرتفع إلى مستوى عقلاني أعلى بل إنه يزداد فقراً وتجرداً من روحه وإنسانيته " .

هذا هو الموضوع الأساسي الكامن المهيمن في هذا الكتاب ، يذكره البعض صراحةً ويفترضه البعض الآخر ، وهو إن لم يكن كذلك ففيم إذن البحث عن إجابة أخرى وعن حلول أخرى ؟ ألم يكن الغرب ، بحلوه ومره ، بخيره وشره ، هو الحل لكل الآلام والأحزان ، كما بيَّن لنا بعض مفكري عصر النهضة في بعض لحظات استلابهم الكامل المتطرفة ؟ لقد أغلق باب الاجتهاد بخصوص الحداثة الغربية وظهر ما يمكن أن نسميه «السلفية الغربية أو العلمانية» فهي الأخرى تقنع بالتلقي السلبي للسلف الغربي دون أن تحاول أن تستوعب المعرفة التي تأتيها من هناك لتولد منها ما يتلاءم مع زماننا ومكاننا . ولذا كانت الخطوة الأولى في إستراتيجية الإسلاميين والقوميين التحررية هي فتح باب الاجتهاد بالنسبة للحداثة ، وفتح باب الاجتهاد يعني فتح المجال أمام حرية الحركة (والخصوصية كما سنبين فيما بعد) .

ومما يزيد الحاجة إلى إدراك الحداثة الغربية ومعرفة ثمن التقدم وأثرها على الإنسان أن "النزوع المادي" تحول إلى "استعمار خارجي للشعوب" (مجدي رياض ص ٢٩١) ، أي أن الرؤية المادية المصمتة لا تدمر الإنسان في الغرب وحسب ، وإنما تدمره على مستوى العالم بأسره . بل إن الإمبريالية "لم تعد ذات شكل عسكري واقتصادي فقط" وإنما أصبحت "هيمنة حضارية" (قنديل ص ٦٤) . فالعلاقة مع الغرب كانت دائماً علاقة "خصوم أو نقضاء" قد تختلف درجة الصراع ، ولكن الصراع يظل هو "الجوهر الثابت المميز" وهو صراع في جوهره "حضاري" (ضياء رشوان ص ٨٩) . فبعد الإخضاع العسكري تبدأ مرحلة أخرى يحل فيها "التفكيك وإحلال مقومات حضارة الغرب محل مقومات حضارتنا واحدة بعد أخرى" (ص٩٣).

الصراع إذن صراع حضاري والآخر الغربي لا يقدم أية إجابة حقيقية ، بل إنه يحاول غزو العالم عسكرياً وثقافياً ، إلى حدّ أنه هو نفسه أصبح مأزوماً يبحث عن مخرج . هنا تأخذ الإستراتيجية الحضارية بعدين متلاصقين ، هما في واقع الأمر وجهان لنفس العملة : رفض النموذج المادي والإيمان بأن الإنسان مادة صماء من جهة ، وتأكيد الخصوصية الحضارية من جهة أخرى . فخصوصية الغرب الحضارية (إن صح التعبير) تكمن في ماديته ، وهي خصوصية تلغي الآخر ، أما خصوصيتنا الحضارية فهي أكثر رحابة واتساعاً ، فلو كان الإنسان مادة وحسب كما يدعون لأصبحت الاختلافات الحضارية ليست ذات بال ، ولأصبح البشر جميعاً أمةً واحدة يخضعون لنفس القانون العام المشترك ، ولأصبحت الخصوصيات الثقافية عبئاً ثقيلاً ليس له ما يبرره (كما يدّعي دعاة النظام العالمي الجديد) ، ولاختزلت الأشكال المتعددة والمتنوعة الإنسانية في شكل إنساني واحد ، هو عادةً الإنسان الغربي .

ولكن كُتّاب الدراسات في هذا الكتاب يرفضون فكرة «الحضارة الكونية الواحدة» ويصرون على "ضرورة التطور الحضاري المستقل والتمايز والتعدد في ذات الوقت" (ضياء رشوان ص ٩٨) . ويشير د . حقي بريوتي إلى حاجات الإنسان "الروحية والمادية في آن" (ص ٣١٢) . هذا الإصرار مرتبط تمام الارتباط برفض النزوع المادي العام في الحضارة الغربية ، فالخصوصية مرتبطة تمام الارتباط بالبُعد الروحي . فعبد الحليم قنديل يشير إلى "روحانية الشرق" في مقابل "وثنية الغرب" (ص ٦٦) . ويشير مجدي حسين إلى "ضرورة العودة الصارمة للذات ، أي لهويتنا الحضارية" (ص ٢٩٩) . ويشير مجدي رياض إلى "ما يسميه «ظاهرة الشوق الإنساني نحو التأليه» ثم يضيف قائلا : إن هذه الظاهرة (التأليه) لم تتحدث عنها الطبيعة ولم ينطق بها أي كائن من كائناتها الأخرى وذلك وفق المناهج العلمية ، بينما انفرد الإنسان

بهذه الظاهرة وظلت تؤرقه ولازمته منذ بدء الخليقة حتى الآن مروراً بالمجتمعات البدائية والعصور الوسطى وحتى الآن" (٢٨٩) .

إن فصل الإنسان عن القانون الطبيعي/المادي العام هو أيضاً تأكيد لتنوع البشر ولخصوصياتهم وأن هذا التنوع وهذه الخصوصية لصيقة بوجودهم الإنساني وليس مجرد زخارف وإضافات . أو كما يؤكد أحمد صدقي الدجاني " إن قيام الحضارة يتطلب تفاعل الإنسان مع التراب والزمان ، ووجود العقيدة شرط لازم لحدوث هذا التفاعل . ويلفت نظر مؤرخي الأفكار أن وجود «النظرة الكونية» كان ملازماً لكل «نهضة» حققها مجتمع إنساني . كما يلفت نظرهم أن القاسم المشترك بين الأفراد الذين حققوا إنجازات في التاريخ الإنساني هو إيمانهم بعقيدة حفزتهم على العمل الدائب" (ص ٢٦١) .

ويؤكد جورج المصري نفس المعنى حين يقول : "إن الدين عمل جماعي لا يخلو منه مجتمع من المجتمعات" ... و"الحقيقة الدينية تمتاز بأنها مجتمعية لأنها لا تصدر إلا عن المجتمع وتتحقق مصداقيتها فيه" (ص ٢١٤) . وقد نختلف مع الكاتب في منطلقاته ونتائجه ولكن يظل تأكيده ارتباط فكرة المجتمع الإنساني نفسه بالدين ، فكرة هامة ومحورية في هذا الكتاب . ويستطرد جورج المصري في تمييزه بين المادي وغير المادي (وهو تمييز كما بيَّنا أمر هام بالنسبة لدعاة القومية) فالإسلام دين "ذو قوة فعالة مؤثرة ، وذو أسلوب في تصرفاته يتناقض مع الطرق التي تؤثر فيها المادة من حولها ، إذ أن هذه المادة يصدر عنها أثرها دون شعور أو اختيار منها ، أما القوة التي يخضع لها المسلم فيفهمها كقوة عاقلة تقصد ما تفعل وتتصرف بإرادتها" (ص ٢١٦) .

ويربط مجدي رياض بين نقده للحضارة الغربية وللنموذج المادي إذ يقول : " لابد من إعادة التوازن إلى وحدة الإنسان ، ذلك التوازن بين حاجاته الروحية والجسدية الذي يعيد إلى الإنسان مكانته : تلك المكانة السامية التي وضعه الخالق سبحانه وتعالى فيها منذ أن جعله خليفته في الأرض وفضَّله على كل المخلوقات الأخرى ، وإذا كانت فلسفات القرن الثامن عشر قد حولته وفق نظريات النشوء والارتقاء إلى جزء من عالم الثدييات الحيوانية لا يفصله عنها سوى بعض المهارات التي تمارسها أعضاؤه بحكم التناسق المتطور لجهازه العصبي ، فإن العلم في القرن العشرين قد أتى لنا بنظرية السوسيو - بيولوجي أي علم الأحياء الاجتماعية ، والذي يحاول الباحثون فيه دراسة وتفسير الوجود الاجتماعي والبيولوجي للإنسان ، أتى هذا العلم ليؤكد أن الإنسان متميز منذ بدء الخليقة عن الكائنات الحية جميعاً ، وأن امتيازه مفطور في خلاياه

التي تتضمن صفات خاصة به وحده ينقلها إلى أبنائه وأجياله ، وتتطور هذه الخلايا حاملة خصائصه الوراثية تطوراً خاصاً ، ويتأكد تمايزه أيضاً بالعقل والقدرة على وضع الأدوات واختراعه للغة والتنظيم الاجتماعي (ص ٢٩٠) .

هذه هي "ميتافيزيقا الخصوصية" (إن صح التعبير) ، فالمادية تؤدي إلى العمومية ومحو الفوارق القومية، أما اللامادي، هذا العنصر الكامن في الإنسان-الذي لا يمكن رده إلى المادة ، فهو مصدر تفرده وخصوصيته . ولذا لن يدهشنا قول مجدي رياض "إن إعادة التوازن تبدأ من هنا ، فالإسلام من حيث هو دين التوحيد (الإلهي - والمعرفي - والأخلاقي) ، والعروبة من حيث هي بشر فوق أرض واحدة وعبر التاريخ يسعون إلى التوحيد المكاني ، فإن العروبة بالإسلام ، مثلما كانت ، تستطيع أن تقدم الصياغة الحضارية الجديدة : فتعيد إلى الإنسان مكانته ، وتعيد إلى الإنسان توازنه" (ص ٢٩٠) . فالإسلام هو الميتافيزيقا ، هو الإفلات من قبضة الحتميات المادية والعموميات المجردة ، وقد تحقق في تشكلات حضارية مختلفة أحدها «العروبة» .

وكعادته يلخص عبد الحليم قنديل هذا الرفض للمادي والعام في مقابل رؤية تركيبية تفصل الإنسان عن الطبيعة وتؤكد التنوع والتعدد والخصوصيات ، فيقول : "من الممكن الاستفادة من إنجازات الحضارة الغربيه ولكن في إطار من الخصوصية العربية والإسلامية" داخل "إطارنا القيمي والثقافي الحاكم". "من المطلوب الانفتاح على العلوم الاجتماعية والغربية ومناهجها مع إدراك كونها ليست «علماً» عاماً يتعامل مع قوانين مادية وإنما هي علوم" مشوبة بأثر قيم حضارية تميزهم وقد لا تميزنا ، ويصدق الأمر ذاته على الآداب والفنون ومناهج النقد الغربية . لكن الحذر كله يبقى مطلوباً من جوهر الفلسفة الكامنة للحضارة الغربية ومنظورها الخاص في رؤية العالم ومبادئها في فهم وممارسة الحياة . وتلك الجوانب الأخيرة على تعارض مطلق مع خصوصيتنا الحضارية وتهدد باقتلاعنا من ذاتنا .

"وقد يُقال إن هذه «انتقائية» أو «توفيقية» ، وهي بالفعل كذلك ، وليس عيباً أن ننتقي أو نوفق ، فتلك بعض خصائصنا الحضارية ، بل أظن أنها خصائص لكل حضارة تريد أن تنهض لا أن تموت أو تلحق بالغير" (ص ٦٤) .

وفي تعريف عبد الحليم قنديل للناصرية تختلط الخصوصية الحضارية بالخصوصية الدينية ، ويمتزج رفض النموذج المادي بالإصرار على أن الإنسان ليس ظاهرة طبيعية مادية . فالناصرية في تصوره تستند إلى إطار "أوسع من الفهم المنهاجي : يؤمن بهدي رسالات السماء ورؤيتها

للكون والوجود ، وتؤمن بدور الإنسان المتميز بالإرادة والوعي" (ص ١٢) .

إن وضع القضية على هذا النحو يشير إلى الحل وهو عدم الإذعان لقانون عام وعدم استيراد الحضارة الغربية باعتبارها التعبير الراقي عن هذا القانون : الحل هو المقاومة ، مقاومة الغزو العسكري والغزو الثقافي، مقاومة "تتناسب مع طبيعة الغزو والاجتياح" وتتمحور حول بناء مجتمع يتجه نحو "الاستقلال والتقدم والاكتفاء" (رشوان ص ٩٦) . وكما يقول مجدي حسين . إن الإجابة القاطعة والواضحة على سؤال بسيط : من نحن ؟ هي بداية التصدي الحقيقي لكل هذا التلاعب بمقدرات أمتنا والتدخل في كل صغيرة وكبيرة في شئوننا" (ص ٢٩٩) . ولكن الاستقلال لا يمكن أن يدور في إطار مادي مصمت (وإلا اكتسحته العولمة ومعايير التقدم العامة) فهذا استقلال يضرب بجذوره في "نموذج ثقافي" إلى جانب "نموذج قيمي" . ويظل الإطار المرجعي هو دائماً الإسلام "قد تشاركه روافد أخرى غير إسلامية ، ولكنه يظل هو قلب الأصالة في مجتمعنا" (رشوان ص ٩٧) .

والإسلام الذي يشير إليه الكتاب ليس "الإسلام الطقسي الحرفي" (رشوان ص ٩٧) . وهي ليست سلفية "ترفض نداء الحداثة" (د . حقي بريوتي ص ٣١٢) وإنما هو إسلام يتجاوز الطقوس والعبادات إلى الحياة الاجتماعية والسياسية (أحمد عبد الحليم عطية عن حسن حنفي ص ١٣٣) . وقد لا نتفق مع حسن حنفي حين يقول إن "الله والأمة وجهتان لشيء واحد بنص القرآن" (ص ١٣٤) . ولكنه لا يختلف كثيراً عن بقية المساهمين في هذا الكتاب حين يشير إلى الدين ، باعتباره "المخزون النفسي للجماهير الذي يكوّن تصوراتها للعام والذي يحركها ويجدد فاعليتها في التاريخ" (ص ١٣٤) .

إن الدين في كتاب **الناصرية والإسلام** ليس التاريخ الإسلامي كمعطى نهائي وإنما هو الإسلام باعتباره رؤية للكون و"منطلقاً مثالياً متحققاً من قبل" في المجتمع العربي (ص ٩٩) وفي مجتمعات أخرى . أو كما يقول عبد الحليم قنديل " كانت دولة المدينة .. مثالاً مجسداً للنظام الإسلامي ، بعدها صار الأمر شورى على عهد الخلفاء الراشدين ، ثم تحولت الدولة الإسلامية إلى ملك "كسروي" عضود على يد معاوية .. وبدأ نزال السيف والقلم حول المجتمع الإسلامي الصحيح" (ص ١٥) . أي أنه يتم فصل الإسلام كمثال (كمعيارية نهائية) عن الإسلام كتاريخ ، فتاريخ المسلمين ، شأنه شأن أي تاريخ ، لا قداسة له ، فهو ممارسة ضمن ممارسات أخرى ، اهتدت بهدي الإسلام ، اقتربت من المثال تارة ، وابتعدت عنه تارة أخرى . فالتاريخ اجتهاد قد يصيب اللاعبون فيه وقد يخطئون ، ومن أصاب فله أجران ، ومن أخطأ

فله أجر واحد ، وحسابه عند الله .

إن القومية والعروبة - كما أكد المساهمون في هذا الكتاب - هي دائرة داخل الدائرة الإسلامية الأوسع . ويمكن أن نضيف هنا أن التناقض بينهما يمكن أن يرفع ببساطة ويسر ، ما دمنا ندرك بوعي خطر القومية المطلقة التي تجعل من الذات القومية المعيار الأوحد والمرجعية الوحيدة . وكما يقول مجدي حسين : " إن الاعتراف بالرابطة القومية ليس مما يتعارض مع الإسلام وليس من شأنه أن يقلل أو ينتقص من عالمية الدين الإسلامي ... باعتباره دين رب العالمين للعالمين . وذلك أن الانتساب للأصل أمر مشروع في الدين ويوصي به ألا يكون عشائرياً ، والاتصال بالوطن والجيرة أمر مشروع يوصي به الدين ويرتب عليه حقوقاً وواجبات إلا أن تكون قطرية ضيقة ، والانتساب للقوم والأهل أمر مشروع في الدين يرتب عليه الدين أولويات في الواجبات والحقوق إلا أن يكون عصبياً" (ص ٣٠٠ - ٣٠١) . ويجب أن ندرك أيضاً خطر تحول الدائرة الدينية بدورها إلى قومية شوفينية تستبعد أعضاء الأقليات الدينية والإثنية الأخرى .

وقد يكون من المفيد أن أتوقف هنا أمام ورقة الأستاذ فؤاد السعيد (ص ٣٤٣ - ٣٤٤) عن القومية في فكر الغنوشي وكيف جاءت أجيال إسلامية بعد مرحلة الاستقطاب الفكري السياسي بين القوميين والإسلاميين تدرك أن النزاع زائف وأن الإسلام لا ينهض إلا بروح قومية واعية تضع العروبة في القلب ، وتدرك أن الانتماء لوطن وثقافة قومية معطى واقعي لا يمكن التنكر له أو الانسلاخ عنه ، وأن رصيد العروبة رصيد توحيد المشاعر شريطة أن يعانق الإسلام روحها ، وهو الموقف النظري الذي دفع حركة النهضة التونسية لإعلان تأييدها لكل محاولات الوحدة بين قطرين أو أكثر في الوطن العربي الإسلامي .

إن أطروحات الغنوشي والحركة الإسلامية التونسية قد لا ترضي القوميين بشكل كامل ، ولكنها كانت بلا شك أطروحات متجاوزة لغيرها من الأطروحات الإسلامية الأخرى ، وأكثر قرباً من الفكر القومي/الناصري سواء على مستوى منهج التفكير أو على مستوى الموقف من الاجتهاد والتجديد الإسلامي أو بالنسبة لفهم القضايا الاجتماعية أو العلاقة بين الإسلام والعروبة ، وهي خطوة هامة على طريق التقارب الفكري والسياسي ومحصلة إيجابية لجدل تيارين رئيسيين داخل الأمة ومحاولة لمواجهة الانشطارات داخلها .

وإذا كان فريق داخل الناصريين قد راجع أطروحاته وبلورها بشأن الإسلام ، فإن ساحة

الإسلاميين أيضاً تشهد نقداً ذاتياً ومراجعات جديرة بالرصد والتحليل والاهتمام ، فهي ليست ساكنة بحال .

وفي إطار البحث عن نموذج ثوري يتسم بكل من الخصوصية والإنسانية (أي البعد عن المادية) وجد كثير من الباحثين ضالتهم في مفهوم الملكية في الإسلام . فهو جزء من التراث "القومي" وهو أيضاً نظام قيمي يتسم بالعدالة والجماعية والبعد عن الفردية المميتة والمادية القاتلة . فيتناول عبد الحليم قنديل قاعدة الملكية العامة للأراضي الخراجية التي لا تُقسَّم وإنما تكون "وقفاً يصرف خراجها ، أي ناتجها ، في مصالح المسلمين" . "وتعارف الفقهاء المسلمون على أن أراضي الخراج لا يجوز توريثها أو بيعها من قبل العاملين عليها لأنها ليست ملكاً لهم إنها ملكية عامة للمسلمين بكافة أجيالهم . ولم يعرف تاريخ العرب المسلمين ، قبل الغزوة الاستعمارية الحديثة ، تلك الملكية الفردية المطلقة والمقدَّسة ، بل قامت أنماط الملكية على أساس التصرف والاستخلاف دون حق البيع أو التوريث أو التدمير التي نص عليها قانون الرومان ، ووجدت فقط أنماط من الملكية تراوحت بين ملكية الوحدة الاجتماعية (القبيلة أو العائلة أو القرية) وملكية المشايخ أو ملكية الوقف العام لعموم المسلمين ، وكانت العملية الإنتاجية تتم بطريقة التسيير الذاتي من قبل أهل الحل والعقد في المستويات المختلفة ، ولم يسمح لأحد أن يدَّعي أنه يملك الأرض ، وأن الآخرين عبيد أو أقنان لديه . ولا يجوز أن يُنظر إلى تلك الأنماط من الملكية والإنتاج على أنها محصورة بما قبل الرأسمالية كما يذهب عدد من المفكرين الماركسيين وهي لا تعوق الانتقال إلى مراحل اقتصادية أرقى من الزراعة الآلية والتصنيع مع الحفاظ على طابعها الجماعي (ص ٥٧) .

ويتناول عبد الرقيب منصور نفس الموضوع في دراسته فيؤكد " أن حق التملك هو أحد الحقوق التي قررتها الشريعة وكفلت حمايتها ولكن هذا الحق ليس مطلقاً بل هو مقيد بمصلحة الجماعة ولا يخضع لها . وتحديد حق التملك وحدود الملكية إذا اقتضته مصلحة الأمة أصبح أمراً جائزاً بل واجباً . ذلك أن الشرع في النظام الإسلامي أساسه هو المصلحة العامة وليس مقصوداً لذاته ولكنه مقصود لتحقيق مصلحة المسلمين . وقد قال الأصوليون "حيث وجدت المصلحة فثم شرع الله" . وقد اتبع المسلمون طريقتين في تحديد ملكية الأرض : الأولى عندما اعتبر الفاروق أراضي العراق والشام ومصر ملكاً للدولة وفلاحوها أجراء عليها يأخذون من غلتها ما يحتاجون إليه ، والثانية عندما تم تقسيم الأراضي على الفلاحين في الأندلس .

"إذا كان الكون كله لله "لله ما في السماوات وما في الأرض" ومسخر للأنسان "سخر لكم

ما في الأرض"، "وسخر لكم ما في السماوات" ، فإن المال وسيلة خير باعتباره إحدى وسائل تبادل المنافع وقضاء الحوائج ولا ينبغي تكدس الثروات "كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم" ، وإذا كان التملك هو وظيفة اجتماعية "وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه" فإن العمل هو أهم وسائل التملك حيث جعل الإسلام العمل قيمة أساسية في القيم الاجتماعية والاقتصادية" (ص ٢٠٥ - ٢٠٦) .

ويتواتر نفس الموضوع في دراسة عبد المغني سعيد الذي يذهب إلى أن النظام الاقتصادي الاجتماعي الإسلامي يرتكز على ركنين أساسيين وهما :

١ - أن المال مال الله وما الإنسان إلا مستخلف ، أي وكيل عن الله سبحانه وتعالى فيما يملك ، أو بعبارة أخرى فيما يحوز . وينبني هذا المبدأ على حقيقة أن الله سبحانه خالق كل شيء ، ومن ثم فهو مالك كل شيء . فالذي يملك الشيء هو خالقه . "لله ملك السماوات والأرض يخلق ما يشاء" ، وهذه الآية الكريمة تعني أن ملكية الله سبحانه وتعالى مطلقة وشاملة لكل شيء . فهو مالك جميع الثروات الطبيعية والمعدنية فوق الأرض وتحت سطح الأرض ، وفي البحار وبين السماء والأرض . وما البشر إلا خلائف الأرض "ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم في ما أتاكم" . وهذا يعني بعبارة أخرى أن الملكية وظيفة اجتماعية وليست حقاً مقدساً في نظر الإسلام ، أي أنها انتفاع ممنوح من الله للمالك وعليه أن يرعى الله والصالح العام في إدارته . وهو إن لم يفعل يفقد حقه في الحيازة والتملك .

٢ - إن العمل واجب بل فريضة ولا يجوز أن يعيش بلا عمل ويستغل عمل الغير . وهذا يعني أن الإسلام لا يجيز انفصال الملكية عن العمل واتخاذها مجرد أداة لاستغلال عمل الغير. والدخل الذي يحصل عليه المالك العاطل من استغلال عمال الغير لا يدخل في إطار الكسب الحلال" (ص ٢٣١) .

بل إن عبد الحليم قنديل ليخطو خطوة في غاية الجرأة ، وغاية العمق الفلسفي والقانوني في آن واحد ، حين يذهب إلى أن "العودة لتطبيق الشريعة القانونية جانب مكمل للاستقلال عن الآخر الغربي ، فقد فرض علينا الأخذ بالتشريع الغربي مع الغزو الاستعماري . وليس في الأخذ بشريعة الإسلام القانونية ما يجرح مشاعر العرب غير المسلمين ، أو يخل بمبدأ المساواة ، وليس في الأمر إكراه في فرض الدين على غير المتدينين به ، ولا إخلال بمبدأ حرية العقائد وهو مبدأ إسلامي مصون ، فالشريعة القانونية ملك لأمتنا جميعها على اختلاف الأديان ، والنظام القانوني المستمد من الشريعة يجسد عبقرية أمتنا في القانون . والعرب المسيحيون أولى

بقانون الشافعي من "قانون نابليون غير الديني" ، إنها صيغة الإسلام الحضاري التي يرث تاريخها المسلمون والمسيحيون معاً . يقول المطران اللبناني جورج خضر : "حضارة أوربا هي حضارة الأوربيين ، وأنا لم أساهم فيها ، أنا في أفضل حال العروس ، ولكني لست أباها ، قد أتذوق أوربا ولكني لا أكونها ، وإذا استهلكت ما تنتج فهي لا تفخر بذلك ، وقد افتخر . إنما هي تفخر بما تنتج ، وهذا ثمن اجتهادها هي ، غير أني على هذه الأرض ابن الحضارات التي توالت عليها منذ فجر التاريخ ، وورثتها جميعاً الحضارة العربية الإسلامية ، وأنا في قلب هذه الحضارة منذ بزوغها ورافقتها وفي القرون الأخيرة علمتها . ولو كان لدى المسيحية شريعة قانونية تقابل شريعة الإسلام لجاز الاعتراض دفاعاً عن مبدأ المساواة ، لكن الحقيقة أنه لا يوجد شيء من ذلك ، فالمسيح ، كما يقول الأب القبطي متى المسكين ، لم يهتم أبداً بتشريع قوانين مدنية ولم يجمع قط ، ولم يخلط أبداً ، بين مملكة الله ومملكة هذا الدهر ، وقد رفض ملك الأرض ، وأن محاولة الكنيسة الاهتمام بالأمور الزمنية باسم المسيح هو بمنزلة تنصيب المسيح ملكاً على الأرض" (ص ٤٩) .

إن تأكيد استقلال النسق القانوني في الإطار الحضاري العربي/الإسلامي عن الأنساق القانونية الغربية أمر في غاية الأهمية ، إذ كيف نرى الإمبريالية نظرياً وفلسفياً كعدو ونواجه الدول الرأسمالية التي تسعى للهيمنة على أسواقنا وعقولنا ثم نخضع حياتنا لمبادئ وقواعد قانونية غريبة وغربية ؟

يمكننا الآن أن نجرد معادلتين متقابلتين تلخصان ، دون اختزال كبير ، كلاً من فكر عصر النهضة من جهة ، ومن جهة أخرى الفكر الكامن وراء الحركات القومية العربية (بما في ذلك الناصرية) والحركات الإسلامية . ففكر عصر النهضة فكر يؤمن بشكل يكاد يكون مطلقاً بالحداثة الغربية ونموذجها المادي الذي ينطلق من فكرة القانون الطبيعي المادي العام والذي يترتب عليه الإيمان بقانون التقدم الذي يصلح لكل البشر في كل زمان ومكان مما يعني إلغاء كل من الأبعاد الروحية للإنسان والأبعاد الخصوصية للحضارات ، أي أنه فكر يحوي داخله الواحدية المادية ويؤدي إلى الواحدية الحضارية (التي تُسمَّى الآن «العولمة») . أما الفكر القومي والإسلامي فهو يصدر عن نقد عميق للحداثة الغربية ورفض أعمق لنموذجها المعرفي المادي ومن ثم فثمة إيمان بروحانية الإنسان وخصوصية الحضارات وإمكانية التقدم حسب شروط الهوية الخاصة والقيم الإنسانية التي لا تنبع من القانون المادي العام ولا تهتدي بهديه .

وقد أدى هذا الموقف من الحداثة الغربية والإسلام إلى التوجه إلى قضية العلمانية . فيقول

د . حقي بريوتي إن الناصرية "استهدفت إصلاح الإنسان والهياكل ، فأيدت العقيدة الإسلامية وأيدت إصلاحها على ألا يكون على حساب مبادئها الأساسية الثابتة . لم تذهب الناصرية في إعادة البناء الوطني والقومي إلى معاداة الدين باتجاه مكاسب الحداثة التي يرضى بها الغرب الاستعماري ولكنها احترمت الضمير الديني ، فاحترمت الجماهير وحافظت على الكرامة الوطنية والقومية وقواعد الأخلاق" (ص ٣١٠) . ومن هنا يطرح د . بريوتي تصوراً جديداً لمفهوم علاقة الدين بالدولة "ليس للدولة أن تكون علمانية . فالدين ليس مقصوراً على العبادات ... ومن العسير على الدولة إعادة التشييد الوطني والقومي في أنطقه خارج المعطى الديني ... ولذا فإن على الدولة أن تؤسس الواقع الاجتماعي وفق معطيات دينية دون مخالفة الشرع" (ص ٣١٨) .

لكل هذا ليس من المستغرب أن يقول الطحان إن "المشروع الحضاري الناصري هو مشروع قومي وليس علمانياً " ، ثم يوضح لنا هذا التمييز الهام والجديد بين "القومي" و"العلماني" . فالمشروع القومي "خطوة على درب إحياء ذاتية الأمة العربية والإسلامية لحضارتنا ، وهي حضارة قومية ... ذات مضمون إسلامي ، لا يمكن نزع أحدهما عن الآخر ، أو انتزاعه منها فذلك محال ، فهلا وعينا إسلامنا وعروبتنا جيداً وأبصرنا العلاقة العضوية بينهما ؟" (ص ٢٠٩) . وهذا التفريق بين العلماني والقومي تفريق جيد يمكننا من طرح القضية مرة أخرى بشكل جديد .

وهذا التمييز تمييز كامن في دراسة عبد الحليم قنديل الذي يرى أن العلمانية فكرة وتاريخاً جزء لا يتجزأ من السياق المسيحي الأوربي ، والنقاش حولها في بلادنا لا معنى له ، إنها معركة حدثت هناك ، وما من معنى لنقلها هنا ، إلا إذا كان المجترون للعلمانية يريدون خلعنا من تاريخنا وحاضرنا ووضعنا في الغرب الحديث والمعاصر ، أو كان المعارضون لها باسم الدولة الدينيه يريدون وضعنا فى أوربا العصور الوسطى ، فليس فى الإسلام رجال دين ذوي سلطة بل علماء ومثقفون ، وليس في الإسلام سلطة دينية، سلطة الإسلام مدنية تحكم بالشرع والعقل ، والموقف الإسلامي الصحيح هو التمييز ، لا الفصل ، بين معنى الدين ومعنى الدولة، ومن ثم فلا معنى للدولة الدينية أو العلمانية في مجتمع يدين غالبيته بالإسلام ويعتبره الجميع ثقافتهم وحضارتهم" (ص ٤٣ - ٤٤) .

ويحتوي مقال الأستاذ لقوشه دراسة متعمقة للفلسفة الإنسانية (التي يرادف لويس عوض

بينها وبين العلمانية) . فلقوشه يذهب إلى أن الفلسفة الهيومانية هي "فلسفة مفارقات .. تعادي وبشدة السلطة الدينية ولكنها تستسلم وبإذعان للقانون الطبيعي ، وهي تناشد القدرة الإبداعية للفرد من أجل صناعة المستقبل ، ولكنها تستدير كثيراً إلى الوراء لتستلهم روح العصر الإغريقي والعصر الروماني ، وهي تدافع عن الحرية الفردية ولكنها في الوقت نفسه ذات طابع سلطوي ، ولذلك فإن كل الإنسانيين العلمانيين على استعداد للتحالف مع أي سلطة تتبنى أفكارهم وتتكفل بسحق خصومهم ، وتبقى مقولة "المستبد المستنير" هي إحدى مقولاتهم المنتخبة، ولذا فإن فردريك الثاني يحتل مكانة خاصة في مرجعيتهم" (ص ١١١ - ١١٢) .

هذه التناقضات التي يرصدها لقوشه تخرج بإشكالية العلمانية من المستوى السياسي التاريخي وتدخلها المستوى المعرفي . ولعل القارئ قد يسمح لي بأن أدلو بدلوي في هذه القضية فأنا أذهب إلى أنه يوجد في واقع الأمر علمانيتان لا علمانية واحدة :

١- العلمانية الجزئية : وهي رؤية جزئية للواقع تنطبق على عالم السياسة وربما على عالم الاقتصاد ، وهو ما يعبر عنه بفصل الكنيسة (أي الدين) عن الدولة . والكنيسة هنا تعني «المؤسسات الكهنوتية» ، أما الدولة فهي تعني «مؤسسات الدولة المختلفة» . ويوسع البعض هذا ليعني فصل الدين (والدين وحده) عن الدولة بمعنى الحياة العامة في بعض نواحيها . ونحن نسمي هذه الصيغة «علمانية جزئية» لسببين :

أ) الدولة التي يشير إليها التعريف هي دولة القرن التاسع عشر التي لم تكن قد تغولت بعد ولم تكن قد طورت مؤسساتها التربوية والأمنية المختلفة التي تمكنها من محاصرة المواطن أينما كان ، ولذا تركت له رقعة واسعة يتحرك فيها ويديرها حسب منظومته القيمية .

ب) تلزم العلمانية الجزئية الصمت تماماً بشأن المرجعية الأخلاقية والأبعاد الكلية والنهائية للمجتمع ولسلوك الفرد في حياته الخاصة وفي كثير من جوانب حياته العامة .

كل هذا يعني أن العلمانية الجزئية تترك حيزاً واسعاً للقيم الإنسانية والأخلاقية المطلقة ، بل للقيم الدينية، مادامت لا تتدخل في عالم السياسة (بالمعنى المباشر والمحدد) ، أي أنها صيغة لا تسقط في النسبية أو العدمية . وهذه الصيغة هي الشائعة بين عامة الناس في الشرق والغرب ، بل بين الكثير من المفكرين العلمانيين في العالم العربي . ويمكن تسميتها «العلمانية الأخلاقية أو الإنسانية» (وهناك بعض المفكرين الإسلاميين يرون أن هذه العلمانية الجزئية الأخلاقية لا تتناقض بأية حال مع المنظومة الدينية الإسلامية وأنهما يمكنهما التجاور والتعايش بل التكامل) .

٢ - العلمانية الشاملة (التي يمكن أن نسميها أيضاً «العلمانية الطبيعية/المادية» أو

«العلمانية العدمية») : وهي رؤية شاملة للكون بكل مستوياته ومجالاته ، لا تفصل الدين عن الدولة وعن بعض جوانب الحياة العامة وحسب ، وإنما تفصل كل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية عن كل جوانب الحياة العامة في بادئ الأمر ثم عن كل جوانب الحياة الخاصة في نهايته ، إلى أن يتم نزع القداسة تماماً عن العالم (الإنسان والطبيعة) . وهي شاملة ، فهي تشمل كلاً من الحياة العامة والخاصة ، والإجراءات والمرجعية . والعالم ، من منظور العلمانية الشاملة (شأنها في هذا شأن الحلولية الكمونية المادية) ، مكتف بذاته وهو مرجعية ذاته ، عالم متماسك بشكل عضوي لا تتخلله أية ثغرات ولا يعرف الانقطاع أو الثنائيات ، خاضع لقوانين واحدة كامنة فيه ، لا تفرق بين الإنسان وغيره من الكائنات ، فهو عالم يتسم بالواحدية المادية الصارمة (وهذه هي كلها صفات الطبيعة/ المادة) . والمبدأ الواحد كامن (حال) في العالم لا يتجاوزه ويُسمَّى «قانون الحركة» أو «القانون الطبيعي/المادي» ، الأمر الذي يعني سيادة الواحدية المادية وأن كل الأمور ، في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير ، مادية نسبية متساوية لا قداسة لها ، وأنه يمكن معرفة العالم بأسره (الإنسان والطبيعة) من خلال الحواس الخمس . والعلمانية الشاملة بطبيعة الحال لا تؤمن بأية مطلقات أو كليات ، ولعل المنظومة الداروينية الصراعية هي أكثر المنظومات اقتراباً من نموذج العلمانية الشاملة .

ونحن نذهب إلى أن العلمانية (الشاملة) والإمبريالية صنوان . فرغم أن الإنسان الغربي بدأ مشروعه التحديثي بالنزعة الإنسانية (الهيومانية) التي همشت الإله ووضعت الإنسان في مركز الكون ، إلا أنها شأنها شأن أية فلسفة علمانية شاملة (تدور في إطار المرجعية الكامنة المادية) ترى أن الإنسان هو إنسان طبيعي/مادي يضرب بجذوره في الطبيعة/المادة ، لا يعرف حدوداً أو قيوداً ولا يلتزم بأية قيم معرفية أو أخلاقية ، فهو مرجعية ذاته ولكنه في الوقت نفسه يتبع القانون الطبيعي العام ولا يلتزم بسواه ولا يمكنه تجاوزه . ولذا ، فهو في واقع الأمر كائن غير قادر إلا على التمركز حول مصلحته (منفعته ولذته) المادية وبقائه المادي (فالإنسانية مفهوم أخلاقي مطلق متجاوز لقوانين المادة) وغير قادر على الاحتكام لأية أخلاقيات إلا أخلاقيات القوة المادية . ولذا ، فبدلاً من مركزية الإنسان في الكون تظهر مركزية الإنسان الأبيض في الكون ، وبدلاً من الدفاع عن مصالح الجنس البشري بأسره يتم الدفاع عن مصالح الجنس الأبيض ، وبدلاً من ثنائية الإنسان والطبيعة وتأكيد أسبقية الأول على الثاني تظهر ثنائية الإنسان الأبيض مقابل الطبيعة المادية وبقية البشر الآخرين (الذين يصبحون جزءاً لا يتجزأ منها) وتأكيد أسبقيته وأفضليته عليهم ، وبدلاً من الاحتكام للقيم الإنسانية تستخدم القوة ، ويصبح هم هذا الإنسان الأبيض هو غزو الطبيعة المادية والبشرية

وحوسلتها (أي تحويلها إلى وسيلة) وتوظيفها لحسابه واستغلالها بكل ما أوتي من إرادة وقوة. من هذا المنظور ، يمكن القول بأن العلمانية الشاملة هي النظرية وأن الإمبريالية هي الممارسة .

إن هذا التأصيل النظري يسمح بفصل العلمانيين العرب (من المتمسكين بالقيم والثوابت الأخلاقية والعلمانية الجزئية) عن العلمانيين الغربيين من دعاة العلمانية المادية (الشاملة) التي تؤدي إلى العولمة ومحو الخصوصيات واستعمار الآخر غير الغربي . ولعلنا بذلك يمكننا توحيد الصفوف وصرف الجهد النظري في إدراك واقعنا وفي الاجتهاد بخصوص كثير من القضايا المعاصرة .

ويحذرنا طارق البشري مما يسميه «عملية التشخيص» أي التوحيد بين الفكرة التي يرفضها إنسان وشخص ما ، فتصبح الأمة الإسلامية على سبيل المثال هي السلطان عبد الحميد وتصبح القومية العربية هي جمال عبد الناصر ، وبالتالي يصبح من السهل ضرب الفكرة المشخصة (ص ٢٨٤) . مثل هذا التفكير الاختزالي لا يصلح أساساً للحوار بين القوميين والإسلاميين وإنما يحول الواقع إلى حلبة صراع . وهنا من الهام بمكان أن نثير قضيتين مترابطتين :

أولاً : البعد المعرفي في النقد القومي والديني للحداثة الغربية .

لاحظنا أن الأطروحات النظرية لكل من القوميين والإسلاميين في هذا الكتاب تتسم بعمقها وإدراكها لما يمكن تسميته البعد المعرفي الحضاري (صورة الإنسان) . ولكننا - مع الأسف - لا يمكننا أن نقول نفس الشيء عن النقد القومي والإسلامي للحداثة الغربية حتى أواخر الستينيات ، ولذا نجد أن في كل من الخطاب القومي والإسلامي فصل عميق بين رؤية الدولة ورؤية الإنسان ، وثمة غياب شبه كامل لرؤية الإنسان . ومن ثم نجد أنه تم فصل الحداثة الغربية (بأبعادها المادية المصمتة) عن الإمبريالية (التي تنظر للعالم باعتباره مادة توظَّف وتُستعمل) وكأنهما ظاهرتان منفصلتان تمام الانفصال ، دون إدراك أن الرابطة بينهما قوية وعميقة تتجاوز وقائع التاريخ (ظهور الحداثة الغربية صاحبه ظهور الإمبريالية) لتتصل لصورة الإنسان (الإنسان ككائن طبيعي/مادي ومادة استعمالية) . نتيجة لهذا الفصل بدأ الحديث عن «اللحاق بالغرب» مع «الحفاظ على الهوية» ، وعن "تطعيم" الحضارة الغربية بقيمنا الإسلامية بدلاً من الحديث عن توليد معرفة جديدة تنبع من واقعنا وتثمر حداثة جديدة لا تودي

بالإنسان بعد أن أودت بالإله .

ولعل غياب هذا البعد المعرفي الحضاري يتضح وبجلاء في إهمال الحركة القومية العربية في الستينيات، فترة المد القومي ، للغة العربية وللمعمار العربي الإسلامي (والمعمار هو النوع الفني الذي يعايشه الإنسان في يومه وليله وتتشكل هويته من خلاله ، فهو يولد وينام ويموت بين جنباته ، وهو يشكل وجدانه في كل لحظة من حياته بشكل واع وغير واع). هذه الفترة لم تشهد - كما كان متوقعاً منها - محاولة لتطوير اللغة العربية (وعاء الثقافة العربية ومصدر أساسي للوحدة العربية) وإشاعتها بين الجماهير حتى تبتعد عن العاميات المختلفة . بل يلاحظ انصراف شديد عن الفصحى ، استمر بعد ذلك إلى أن ظهرت بعض الصحف العربية بالعاميات المختلفة .

وقد شهدت الستينيات بناء مدن ومبان حكومية جديدة كثيرة في العالم العربي اتبعت معظمها ما يُسمَّى الطراز الدولي ، وهو طراز لا لون ولا طعم ولا انتماء له . وانتهى هذا التيار ببناء بيفرلي هيلز خارج حدود القاهرة ! وتظهر الإعلانات تتحدث عن بيوت الخبرة الفرنسية والأمريكية التي تقوم بتشييد بيوت العرب في بلاد العرب .

ويظهر افتقاد البعد المعرفي بشكل واضح في الحديث عن "الملكية" فبدلاً من دراسة التراث لمعرفة مواطن الاختلاف بين المفهوم الغربي (الوثني والمسيحي) للملكية والمفهوم الإسلامي (السامي والإسلامي) - كما يفعل كُتَّاب هذا الكتاب - انحصر الحديث عند كثير من الناصريين في الحديث عن علاقات الإنتاج وعند كثير من الإسلاميين عن العدل وعن الزكاة والصدقات . بل وعن قدسية الملكية الفردية أحياناً أخرى ! دون تعمق للبعد الحضاري .

إن افتقاد البعد المعرفي/الحضاري ، الذي يدور حول رؤية الإنسان (والأرض والله) هو السبب الذي أدى إلى عقد تحالف سياسي سريع بين الناصريين والإسلاميين (ولا أقول الناصرية والإسلام) ثم نشوب صراع لا يقل عنه سرعة بين الفريقين . ففي إطار السياسي ، المنفصل عن المعرفي ، يظهر فكر لا علاقة له بالإستراتيجية ، لا يعرِّف من هو الأنا ومن هو الآخر ، وما السبيل إلى الحفاظ على الأنا في مواجهة عدوان الآخر وهجماته المستمرة ، ولذا يمكن أن تتم التحالفات وتنفض وتنشب الصراعات وتتوقف بسرعة بسبب سطحيتها وبرجماتيتها وتسيسها.

ولا يمكن للدارس المنصف أن ينكر أن خطب عبد الناصر تشير إلى الإسلام باعتباره المرجعية

النهائية ، ولا شك أن سياسات عبد الناصر وقراراته السياسية خدمت الإسلام واستهلمت قيم العدالة والمساواة (تحديد الملكية الزراعية - مجانية التعليم - تطوير الأوقاف والأزهر - إنتاج الأفلام الدينية) . وقد ارتبط الدين كأيديولوجية ثورية بالقومية وكان عنصراً أساسياً في المواجهة مع الظلم الاجتماعي والتبعية السياسية في الداخل والاستعمار في الخارج. ولكن ألا يرتبط كل هذا بالسياسي ويدور داخل إطاره ولا يتجاوزه بأية حال إلى الأبعاد المعرفية والثقافية الأكثر عمقاً وثباتاً ؟ ألم يمهد هذا التسييس الزائد لعمليات العولمة التي اكتسحت العالم العربي، إذ تركت الإنسان العربي تحيطه شعارات تتحدث عن الهوية دون أي تطوير أو دعم حقيقي لهذه الهوية ؟

ثانياً : إشكالية الدولة :

قضية الدولة من أكثر القضايا سخونة بين الناصريين والإسلاميين ، بل بين الإسلاميين وكل النظم السياسية في العالم الإسلامي . وقد أحسن د . حسن حنفي في ورقته حين حاول حل النزاع بين الدين والثورة ذاهباً إلى أن الشرعية الدينية لا يمكنها أن تصطدم بالشرعية الثورية (أو "شرعية الماضي وشرعية الحاضر ، شرعية التواصل وشرعية الانقطاع" ص ١٢٣) . فهو يرى أن ثمة "وحدة عضوية" بين الناصرية والإسلام (عنوان دراسته) . ويقتبس د . أحمد عبد الحليم عطية في دراسته عن حسن حنفي مقولته "إن الدين بداية الثورة ومنطلقها ، كما كانت الثورة نهاية الدين وغايته ... فالدين بلا ثورة خيانة ، والثورة بلا دين لا تبقى ولا تستمر في شعب مصر" (ص ١٣٣) .

وكل هذا حديث أساسي ولا شك ، ولكن هناك سؤال يطرح نفسه علينا وبإلحاح شديد : هل تتوافق الشرعيتان (الدينية والثورية) مع شرعية الدولة ؟ لقد اعتبرت الدولة لعقود طويلة خارج نطاق النقاش . فالنزاع والجدل والخصومة كانت بين الدين والسياسة ، بل إن الدولة اعتبرت (في الأدبيات السياسية في العالم الغربي ثم في العالم العربي والإسلامي) أداة بناء الأمة (كما يقول أنصار التحديث والنمو) واعتبرت الدولة وارثة الثورة دون مشاكل تذكر ، اللهم إلا مع الدين الذي بدا دائماً محل خلاف في مساحة دوره ودرجة تأثيره . وما فات الكثيرون من الطرفين (القومي والإسلامي) أن «الدولة» لم تعد هذا الكيان الصغير الهزيل الذي كان قائماً في إنجلترا في نهاية القرن التاسع عشر (حين تم تعريف العلمانية بأنها فصل الدين عن الدولة) وإنما تحولت إلى جهاز ضخم له أجهزته الأمنية والقمعية المتشعبة . وبعد أن كانت الدولة عاجزة عن الوصول إلى مواطنيها إلا من خلال مؤسسات وسيطة (مثل الأسرة

والقبيلة والقرية) أزالت الدولة كل هذه المؤسسات وأصبحت ذراعها طويلة تصل إلى أي فرد أينما كان ، تساعدها مؤسسات أمنية في غاية الكفاءة ومؤسسات "تربوية" تعيد صياغة وجدان المواطن منذ طفولته . ثم ظهر ما أسميه «قطاع اللذة» في المجتمع (الذي يضم فيما يضم قطاع الإعلام) وهو قطاع له من السلطة والسطوة ما يفوق سلطة وسطوة أكثر الأباطرة دكتاتورية في الشرق والغرب ويعيد صياغة رؤية المرء لنفسه من الداخل والخارج .

كل هذا يجعلني أثير قضية ما أسميه «الدولة المطلقة» ، وهي مطلقة لا بمعنى دكتاتورية أو شمولية الدولة ، وإنما «مطلقة» بالمعنى الفلسفي للكلمة ، أي أنها تخلع على نفسها الإطلاق بحيث أن ما تذهب إليه هذه الدولة يصبح "الحق" دون مناقشة ، فالدولة هنا هي بديل إرادة الإله ، هي ظل الإله على الأرض ، أو كما قال هيجل (فيلسوف الدولة المطلقة) إنها إله يسير على الأرض . ولعل هيجل حينما قال قولته هذه لم يكن يعرف بعد بسطوة جهاز المخابرات والأجهزة البيروقراطية والإعلامية المختلفة .

القضية لم تعد قضية فصل الدين عن الدولة وإنما هي قضية الدولة وهيمنتها ، لا على الدين وحسب وإنما على الجماهير والأفراد والصغار والكبار . ولعل هذا ما يشير إليه علي مبروك حين يقول إن التناقض الأساسي "ليس مع الإسلام بقدر ما هو مع الدولة القمعية ولهذا فإن الجهد كان ينبغي أن يتجه إلى نقد البنية القمعية للدولة، لا إلى السعي نحو إقصاء الإسلام عن الساحة . إذ اللافت أن البنية القمعية للدولة - أي دولة - لا ترتبط بالدين - أي دين ، بقدر ما ترتبط ، في العمق ، بمدى التطور في كافة أشكال الوعي وضروبه . ولعل من السخريات ، هنا أن تنتهي الدولة في المشرق ، حتى حين تمترست خلف يافطات علمانية ، إلى ممارسة ضروب لا حصر لها من القمع . إذ القمع هنا جزء من البنية الداخلية للدولة ذاتها ولا علاقة له أبداً بالشعار الذي تتمترس خلفه أياً كان ... الإسلام أو العلمانية" . وهكذا يخلص المرء إلى أنه ، حتى ضمن هذا السياق ، لا تناقض بين العروبة والإسلام ، بل ثمة تناقض بينهما معاً مع البنية القمعية للدولة (ص ٣٢٤) .

إن الدولة التي كانت مجرد أداة تغولت وأخذت كجهاز متجرد من القيمة ، متعال عليها ، تحتل مساحات واسعة في الحياة العامة والخاصة ، وحولت الثورة من مصدر للشرعية إلى "ماض تليد" ، كما حولت الدين من قوة في يد الأمة إلى جهاز تابع للنظام .

إن الإشكالية الجديرة بالنقاش هي في الحقيقة شكل الإدارة السياسية القادر على تحقيق

آمال الاستقلال الحضاري والتنمية المستقلة التي تجمع الإسلاميين والناصريين والقوميين وكل الوطنيين ، وأنا هنا لا أتحدث عن شكل النظام السياسي (حزب واحد أم تعددي ، مركزي أم فيدرالي أم كونفدرالي) أنا أتحدث عن ميزان الدولة والجماعة والفرد ، مساحات السلطة ودرجة التعاقدية ودور القيم .

لقد أدرك ضياء رشوان أن الإسلام الكفاحي هو وريث الناصرية الثورية ، ودعا في ورقته لتحالفهما ، بيد أنني أخشى أن ينعقد هذا التحالف على أرضية عداء لنظام وأيديولوجية (أو فراغ أيديولوجي بمعنى أصح) فتطل النزاعات برأسها إذا ما أصبح الطرفان في موضع السلطة ، وورثا بنية الدولة القطرية الباطشة ذاتها ، لذا يجب أن تقترن الكفاحية أيضاً باجتهاد حول "الدولة" ذاتها ، والانحياز لإدارة سياسية مختلفة وجهاز مختلف ومساحات سلطة مختلفة - فلسفة مختلفة برمتها .

إذا ما اقتربنا من هذه الإشكالية بعمق فربما نعيد تقويم عبد الناصر وسياساته ، "فالإصلاحات" في الأزهر والمحاكم الشرعية والمؤسسات الإسلامية قد نراها - على مستوى من المستويات - خروجاً للدولة عن دورها "العلماني" ، فالعلمانية كانت تاريخياً حماية للاثنين : الدولة من سلطة الدين والدين من بطش الدولة ، فتحقق الأول لكن الثاني لم يتحقق . بل يمكننا أن ننظر إلى هذه الإصلاحات الدينية باعتبارها محاولة الدولة محاصرة الدين وتسخيره لصالحها . وأزعم أن اقتراباً كهذا يدلنا على سبب إخفاق الحركات الإسلامية في تحقيق مثاليتها ، وبدلاً من اتهام الإسلاميين ، قد يكون من المفيد في تحليل الناصرية والإسلامية كتجارب سياسية النظر للدولة وبنيتها كمتهم أول ومسئول أول عن الإخفاقات - بجهازها وبنيتها وأذرعها الأخطبوطية التي تفرض ، بعيداً عن النيات الحسنة ، تحركات بعينها ضد الأيديولوجيا الثورية وضد روح الدين ، ولنرجع ثانية لتقويم محمد علي وتأسيسه للدولة الحديثة ونتأمل أين كانت نقاط القوة والرغبة في النهضة ، وأين كان مكمن الخطر بتهميش الأمة وسيادة الدولة وتغولها . آن أوان اقترابات جديدة .. قد تعدل من نظرنا لقضايا شتى ، وتدعونا للوقوف أمام تحديات أخرى قد توحدنا من حيث - سابقاً - قد فرقتنا .

ولعل د . حقي بريوتي قد تلمس طريقة نمو هذا الموضوع حين قال : "إن مشروع النهضة الإسلامي ينبغي أن ينهض على أعمدة أساسية هي الديموقراطية والعدالة الاجتماعية والفكر العلمي والتقدم الصناعي ... ومن هنا سوف تتقلص واجبات الدولة فلن تغدو تو ليتارية ولن يغدو النظام الاجتماعي مطلقاً وهي حينما تؤدي دوراً اجتماعياً واقتصادياً فإن دورها سوف

يمتد إلى إدارة المرافق العامة (مشروعات البنية الأساسية) وما عدا ذلك يترك للنشاط الفردي والمختلط ارتياد مجالات الصناعة والزراعة" (ص ٣١٨) . إن المطلوب هو "خطاب مجتمع لا دولة ، جماهير لا نخبة" (علي مبروك ص ٣٣٠) . وخطاب الجماهير والمجتمع يعني أن الدولة لا تكون هي التنين الذي يلتهم الجميع ويأتي على الأخضر واليابس .

إن الخروج من دائرة الدفاع عن عبد الناصر وعن الإسلام إلى ساحة تقويم تجربة العلاقة بينهما هو المهمة الصعبة التي يجب على الفريقين أن يقوما بها في هذه المرحلة التاريخية ، ولعلني بمطالعة دقيقة ومتأنية ومتأملة لهذا الكتاب وإسهامات المشاركين أجدني أكثر تفاؤلاً بإسهام الجيل الوسيط والشاب من المفكرين الوطنيين ، وقدرتهم على النظر إلى علاقة الناصرية بالإسلام في سياقهما التاريخي ، وهي عملية جدلية ومركبة ألمح في بعض الأوراق هنا جهداً جاداً لإنجازها . وسأعطي أمثلة ثلاث متميزة هي أوراق ضياء رشوان ومحمد شومان ورفعت سيد أحمد .

فضياء رشوان (ص ٧٩ - ١٠٠) يضع الناصرية في فضائها العربي والإسلامي ويراها حقبة هامة قاومت الدمج في المنظومة الغربية الحضارية ، إلا أن هذا لم يمنعه من تحليل علاقة الناصرية بالإسلام ، فقام بنقد الناصرية قبل ١٩٦٧ حيث رأى أنها غاب عنها إدراك مسألتين: الأولى هي استشفاف طبيعة المرحلة التالية من تطور الحضارة الغربية وهي المرحلة التي تلي الإخضاع والإمبريالية المباشرة والتي برزت بعد التحرر وكانت تتسم بالسعي لتفكيك وإحلال مقومات حضارة الغرب محل حضارتنا . والمسألة الثانية هي أن مصر تنطلق من أرضية عربية/إسلامية وليس عربية فقط ، وأن الإسلامية ليست مجرد "دائرة" بل هي منطلق صياغة النموذج الحضاري والثقافي القادر على مواجهة التفكيك والعولمة . وهو بذلك يقدم رؤية ثقافية لغياب الإدارك المعرفي الكلي لدى الناصرية وانغماسها في السياسي الآني المتلاحق وهو ما أكده في مقدمته القيمة بدايةً عبد الحليم قنديل حين تحدث عن أن الناصرية لم تكن نظرية بل حركة بدأت ثم استكملت جوانبها النظرية ، لكن يبدو أن التحدي كان في حاجة أيضاً لاستكمال جوانب معرفية/ حضارية/كبرى لم تحاول الناصرية استدراكها إلا بعد هزيمة ١٩٦٧ ، وهي مسألة هامة يلفتنا أيضاً إليها ضياء رشوان حيث أنه لا يرى ناصرية متماسكة صماء بل يراها مراحل مختلفة تحتاج كل منها لتأمل ونظر وتحليل ، فالناصرية كانت - والمهم أن تبقى كذلك - عملية مستمرة من المقاومة الحضارية والقيم الثورية والروح التحررية ، وبذا يبقى نسقها مفتوحاً يقبل الإضافة والاجتهاد من التفاعل المتجدد مع رؤى أخرى داخل إطارها الحضاري العربي/الإسلامي .

وضياء رشوان وهو يعيد القراءة والنظر لا يخفي تحفظه على سلبيات وجوانب قصور الحركة الإسلامية - الند والخصم التاريخي والشريك الحالي والحليف المستقبلي للناصرية - إذ أنه رغم استعراض سلبياتها في ميزانه الوطني/القومي يراها في إطارها التاريخي قد لعبت دوراً لم يكن لتاريخنا بديل عنه ، وكأنه بذلك يفكك التناقض والعداء بين الإسلامية السياسية والناصرية ليجعلها بذكاء شديد حلقات متصلة من كفاحنا ضد التبعية ، وهو ما يجعل حتى جمود الحركة الإسلامية أحياناً "جموداً" يقي في لحظة تاريخية معينة نواجه فيها سرعة التفكيك والاقتحام - يقي من التحلل والإحلال ، مدركاً أن اللجوء للجامعة الحضارية المحورية - ولم تكن أبداً سوى الإسلام بمعناه الحضاري - هو الوسيلة المثلى للاحتفاظ بالتماسك الداخلي . وكأن الإسلامية استلمت الراية من الناصرية وأكملت في ظل غياب الناصرية (أو تغييبها) لحقبة معينة ذات المسيرة الكفاحية . وهي أرضية جيدة جداً من الفهم يبدأ عليها حوار حقيقي وتعاون لازم بين الإسلامية والناصرية خاصةً في ظل الخصائص الهيكلية المشتركة بينهما التي يرصدها الباحثِ من مرجعية تؤمن بالمطلقات وتدمج الأخلاقي مع السياسي وتدافع عن الحرية والاستقلال الحضارِي والعدالة الاجتماعية .

أما محمد شومان (ص ١١٥-١٢٢) فإنه يؤكد في ست ملاحظات ثاقبة حول الناصرية والإسلام أنه لا يجب البدء بافتراض التناقض أو المواجهة ثم نفيها (أو تكريسها) وأن تحديد مستوى الجدل هام لأن هناك أكثر من مسألة في ملف الإسلام وأكثر من ورقة في ملف الناصرية ، وهناك رؤى واجتهادات مختلفة لدى الفريقين ، وأن إدراك الثوابت داخل كل منهما وتمييزها عن المتغيرات هو مسألة هامة ، كما أن الناصرية مطالبة بوضوح ببيان موقفها من قضايا شتى تحت عنوان "الدين" الذي لا يجب اعتباره مسألة كلية بل تندرج تحتها مسائل شتى متفرقة ، وأخيراً أهمية بيان الناصريين مدى تمايزهم عن الناصرية لا تماهيهم فيها دون محاولة اجتهاد أو إضافة وكذلك أهمية دراسة الإسلام داخل بنية الناصرية المعقدة وعلى مستويات شتى وبأدوات مختلفة دون تبسيط مخل . محمد شومان يدعونا بالأساس إلى تجاوز التجربة التاريخية بعد الاستيعاب الجيد لها والانطلاق بالعلاقة إلى آفاق مستقبلية تواجه التحديات الحالية .

ومن جانبه رأى د . رفعت سيد أحمد أن الناصرية لا بقاء لها ما لم تجتهد في إطار الإسلام وصولاً لخلق النموذج "الناصري/الإسلامي" وأن الناصرية التي تبحث موقفها من علاقة الدين بالدولة في عالم التسعينيات عليها أن ترى هذه العلاقة في محورين : الدين كمنطلق ثوري للتحريك السياسي من أجل بناء الدولة ، والدين كأساس في عملية التنمية الاجتماعية لهذه

الدولة ، وأن تدرك من خلال النقد الذاتي الواعي أن عبد الناصر في المحور الأول لم يستخدم الدين في عملية التعبئة السياسية إلا عندما تعرض نظامه السياسي لأزمات حادة ولم يعطي الإسلام الثقل الكافي في المحور الثاني . وهو حين يدعو الناصرية للمراجعة وإعادة بناء علاقة قوية بالإسلام يدعو المعسكر الإسلامي لإدراك حاجته لأطروحات الناصرية الخاصة بالعدل الاجتماعي والاستقلال السياسي ولدماء ناصرية فتية تسري في جسد الإسلام في هذه المرحلة التاريخية وصولاً لناصرية إسلامية تحرر العقل العربي وتنهض بالواقع العربي والإسلامي .

والمطلوب الآن هو حوار جاد عميق بين الطرفين يتناول القضايا السابقة . كما يمكن أن ندرج القضايا التالية :

١- التنمية المستقلة .

٢- الاستقلال الحضاري في ظل العولمة (وخصوصاً عولمة الإسلام وهمينته) .

٣- وسائل دعم التضامن العربي بعد شروخ حقبة النفط وحرب الخليج وهرولات التسوية.

٤- مسألة الأقليات الدينية ومحاولة الوصول إلى إطار حضاري إسلامي لا يستبعدهم ولا يشكل قيداً سياسياً أو مدنياً عليهم .

والنقطة الأخيرة لا تقل في أهميتها عن قضية الحوار القومي الديني ، فالمطلوب الآن في هذه المرحلة التاريخية أن تلم هذه الأمة شملها وأن تجند في صفوفها كل من يؤمن بأن هذه الحضارة تستحق الحفاظ عليها - قومياً كان أو إسلامياً ، مسلماً كان أم مسيحياً أم يهودياً ، تقف على أرضية عربية صلبة وتتحرك في إطار من الإيمان بالقيم الإنسانية والأخلاقية المشتركة التي لا ترد الإنسان إلى عالم السيولة المادية التي تفكك القيم والحدود والهوية ثم تقضي عليها .

والله أعلم .

الفهـرست

صفحة

دراسات

الناصرية والإسلام : إعادة نظر . عبد الحليم قنديل ٥

الناصرية والإسلام : محاولة للفهم . ضياء رشوان ٨٥

الناصرية والإسلام : ثلاث إشكاليات . د. رفعت لقوشة ١١٤

الناصرية والإسلام : ست ملاحظات . د. محمد شومان ١٣١

الناصرية والإسلام : وحدة عضوية . د. حسن حنفى ١٤١

الناصرية والإسلام : قراءة فينومنولوجية . د. أحمد عبد الحليم عطية ١٥٣

عبد الناصر والإسلام . د. سعيد مراد ١٧٠

هل كان عبد الناصر علمانياً ؟ د. محمد عمارة ١٨١

الدين والدولة فى النموذج الناصرى . د. رفعت سيد أحمد ١٨٩

الدين والاشتراكية (قراءة فى نشرة الإشتراكى ١٩٦٥-١٩٧١) د. نادية سالم ٢٠٩

الإسلام والاجتهاد الناصرى . عبد الرقيب منصور ٢٢٩

الاسلام والمجتمع عند عبد الناصر . جورج المصرى ٢٤٣

عن الإسلام والاقتصاد. عبد المغنى سعيد ٢٥٨

عن الإسلام والتغيير الاجتماعى . سيد الطحان ٢٧٦

عن العروبة والإسلام . د. أحمد صدقى الدجانى ٣٠١

نحو تقبل متبادل بين العروبة والإسلام . طارق البشرى ٣١٥

العروبة بالإسلام : ضرورة منهجية ونظرية وحضارية ودولية . مجدى رياض ٣٣٢

الناصرية والإسلام ومجتمع النهضة . د. حقى بريوتى ٣٥٦
العروبة والإسلام وخطاب النهضة . د. على مبروك ٣٧٠
إعادة كتابة الناصرية إسلامياً (قراءة فى فكر راشد الغنوشى) . فؤاد السعيد ٣٨٥
البديل الثالث فى فكر مالك بن نبى . عزازى على عزازى ٣٩٩
نحن والإسلام والعالم الجديد . أحمد بن بله ٤٠٧
الناصرية والإسلام .. المصطلح والتاريخ أ٠د. قاسم عبده قاسم ٤٢٩

شهادات

قرارات عبد الناصر فى ميزان الإسلام . الدمرداش العقالى..................... ٤٣٩
عبد الناصر مؤمناً . محمد أبو الفتوح ٤٤٧
اتفاق بين الناصرية والإسلام .. ولكن . عادل عيد........................... ٤٥٤
عبد الناصر ناصر الإسلام كدين لا كشعار سياسى . د. محمدأحمد خلف الله ٤٥٩
عبد الناصر كان متديناً وعلمانياً . د. يونان لبيب رزق ٤٦١
بشهادة التاريخ : إنجاز عبد الناصر الإسلامى . عمرو ناصف ٤٦٣

تعقيب

عن الناصرية والإسلام والاستقلال الحضارى أ٠د٠ عبد الوهاب المسيرى ٤٧٧



رقم الإيداع ٨٢٤٠ / ٩٨

الترقيم الدولى I.S.B.N 977 - 5487 - 92 - 7

دار روتابرينت للطباعة ٣٥٥٢٣٦٢ - ٣٥٥٠٦٩٤

٥٣ شارع نوبار - باب اللوق


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المشـــاركون:

أحمد بن بله ـ د. أحمد صدقى الدجانى

د. أحمد عبد الحليم عطية ـ الدمرداش العقالى

جورج المصرى ـ د. حسن حنفى

د. حقى بريوتى ـ د. رفعت سيد أحمد

د. رفعت لقوشة ـ د. سعيد مراد

سيد الطحان ـ ضياء رشوان

طارق البشرى ـ عادل عيد

عزازى على عزازى ـ عبد الرقيب منصور

عبد المغنى سعيد ـ د. على مبروك

عمرو ناصف ـ فؤاد السعيد

د. قاسم عبده قاسم ـ مجدى أحمد حسين

مجدى رياض ـ محمد أبو الفتوح

د. محمد خلف الله ـ د. محمد شومان

د. محمد عمارة ـ د. نادية سالم

د. يونان لبيب رزق.

المعقب:

د. عبد الوهاب المسيرى